

مارك فيشر

رغبة ما بعد الرأسمالية

المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر



منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING

ترجمة: نوال العلي

قبل عطلة عيد الميلاد لعام ٢٠١٦، أعطى مارك فيشر طلابه في جامعة "جولدسميث" المحاضرة الخامسة من بين خمس عشرة محاضرة قررها بنفسه. لم يتوقع أحد أن تكون الخامسة هي الأخيرة، فقد انقطع مسار المساق الدراسي على نحوٍ مأساوي حين وضع المدوّن والمنظّر البريطاني (١٩٦٨-٢٠١٧) حدّاً لحياته تاركاً كتابه "شيوعية حبوب الهلوسة" جنيناً لم يكتمل.

يضمّ هذا الكتاب تلك المحاضرات الأخيرة، التي بدأها فيشر بالتساؤل حول معنى "ما بعد الرأسمالية"، واستمر بتتبع العلاقة بين الرغبة والرأسمالية، متوقفاً عند فرويد وماركوزه ولوكاتش وليوتار. نسمع صوت فيشر يائساً تارةً، وباحثاً عن الأملِ تارة، يستعيد إرث الثقافة المضادة من السبعينيات، ويفكّر في شبحِ عالمٍ كان يُمكن أن يكون حرّاً.

فُرّغت المحاضرات كما هي، نسمع ضحك فيشر، مقاطعة طلابه، زحزحة المقاعد، فتح الباب، ليعيش القارئ الأجواء الواقعية للمساق الذي أثار أسئلةً نظريةً وتاريخيةً إشكاليةً تخصّ عصرنا الحالي.

المترجمة



مارك فيشر

رغبة ما بعد الرأسمالية

المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر





www.takweenkw.com | takween.publishing@gmail.com

مارك فيشر
رغبة ما بعد الرأسمالية
المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر



رغبة ما بعد الرأسمالية

المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر

مارك فيشر

رغبة ما بعد الرأسمالية

المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر

حرّرها وقدّم لها

مات كوهون

ترجمة

نوال العلي



الكاتب: **مارك فيشر**

عنوان الكتاب: **رغبة ما بعد الرأسمالية/ المحاضرات الأخيرة لمارك فيشر**

حرّرها وقدّم لها: **مات كوهون**

ترجمة: **نوال العلي**

العنوان باللغة الأصلية: **Postcapitalist Desire**

الكاتب: **Mark Fisher**

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله

تنضيد داخلي: سعيد البقاعي

ر.د.م.ك: 978-9921-723-97-7

الطبعة الأولى - سبتمبر/ أيلول - 2021

2000 نسخة



الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: 40 04 81 98 965 +

بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي

تلفون: 60 58 00 11 78 964 +

takween.publishing@gmail.com

takweenkw

takween_publishing

TakweenPH

www.takweenkw.com

المحتويات

مقدمة
لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة

مات كوهون

معرض الفظاعة

في مقدمة كتابه الذي لم يكتمل، «شيوعية حبوب الهلوسة»[1]، فاجأ الراحل مارك فيشر -المعروف بعشقه لموسيقى ما بعد البانك،

(1) عنوان الكتاب بالإنكليزية هو acid communism. انتحر مارك فيشر في ١٣ يناير ٢٠١٧ قبل أن يكمل العمل. أترجم هنا مقطعًا من المقدمة التي وضعها لـ «شيوعية حبوب الهلوسة» ليطلع القارئ على تعريف فيشر نفسه لما يعنيه بها بالضبط: «بالانتقال إلى ما هو أبعد من القصة البسيطة التي مفادها أن «الستينيات أدت إلى النيوليبرالية»، تسمح لنا هذه القراءات الجديدة للسبعينيات بإدراك الشجاعة الاستثنائية والطاقة الشرسة والخيال الارتجالي للثورة النيوليبرالية المضادة. لم يكن تثبيت الواقعية الرأسمالية بأي حال من الأحوال مجرد استعادة لحالة قديمة: كانت الفردية الإلزامية التي فرضتها النيوليبرالية شكلاً جديدًا من أشكال الفردانية، الفردية التي تم تعريفها ضد الأشكال المختلفة للجماعية التي ظهرت في الستينيات. صُممت هذه الفردية الجديدة لتجاوز تلك الأشكال الجماعية ولكي تجعلنا ننساها. لذا فإن استدعاء هذه الأشكال المتعددة من الجماعية ليس فعلًا للتذكر بقدر ما هو عدم نسيان، وهو طرد مضاد للأرواح الشريرة من «شبح عالم يمكن أن يكون حراً». «شيوعية حبوب الهلوسة» هو الاسم الذي أعطيته لهذا الشبح. إن مفهوم شيوعية حبوب الهلوسة استفزازٌ ووعد. إنه مزحة من نوع ما، لكنها مزحة ذات هدف جاد للغاية. إنه يشير

والجانغل، ومجموعة من موسيقيي البوب التجريبيين- أصدقاءه ومعجبيه على حدّ سواء بالكتابة على نحو إيجابي حول الثقافة المضادة التي سادت في الستينيات والسبعينيات.

كان فيشر في السابق ناقداً لاذعاً بشأن إرث الثقافة المضادة، فقد أعلن مثلاً ذات مرة على مدونته المعروفة بـ «كيه-بانك»، أن «الـ«هيبيز» ظاهرة ذكورية تنتمي إلى الطبقة الوسطى» يمكن تعريفها بـ «الطفولية المُتعيّة»(١). بالنسبة إليه فإن خاصية القذارة الهيبية: «الملابس المهلهلة، والمظهر الأشعث المهمل، والحديث الفاشي المضطرب تحت تأثير حبوب المخدر، كشفت ازدراءهم للحسيّة»(٢)، بالنسبة لمارك فيشر لم تكن هناك جريمة أكبر. كان الـ «هيبيز»، كما لو أنهم محاصرون في سيناريو من صنعهم، سيناريو من نوع فيلم «غزو سارقي الأجساد»، كانوا مذنبين بالاستسلام بشكل سلبي ودون تفكير لمبدأ السعادة، و«ثمن هذه «السعادة» -المتمثلة بحالة من غياب التأثر لدى أناس جُوف مبتهجين ببلاهة[1]- كان التضحية بكل استقلالية»(٣).

إلى شيء بدا، في مرحلة ما، حتميًا، لكنه يبدو الآن مستحيلًا: تقارب الوعي الطبقي، رفع الوعي الاشتراكي النسوي والوعي السايكادلي، اندماج الحركات الاجتماعية الجديدة بمشروع شيوعي، جمالية غير مسبوقة لـ الحياة اليومية. تشير شيوعية حبوب الهلوسة على حد سواء إلى تطورات تاريخية فعلية وإلى التقاء فعلي لم يجتمع بعد في الواقع. الاحتمالات تمارس تأثيرًا دون أن تتحقق. تتشكل التكوينات الاجتماعية الفعلية من خلال التكوينات المحتملة التي تسعى إلى إعاقة تحقيقها. يمكن اكتشاف انطباع «عالم يمكن أن يكون حراً» في نفس هياكل العالم الواقعي الرأسمالي الذي يجعل الحرية مستحيلة».

(١) يستخدم الكاتب تعبير pod people الذي ظهر لأول مرة في فيلم «غزو سارقي

ما كان يهمّ فيشر فعلاً، أن حالة الخدر والانشداه التي يصل إليها الفرد بتحريض ذاتي -سواء بشكل كيميائي أو غير ذلك- تعني أن يقوم بعمل الرأسمالية بالنيابة عنها، كما لو كان مدفوعاً بـ «التكرار القهري» الفرويدي لينفذ، على نحو مصطنع، استيلاء الرأسمالية المعرفي من الداخل، كاشفاً أن لدى الكائن البشري «ميلاً ملحوظاً ليبحث عن ويتماهى مع الطفيليات التي تضعفه ولكنها لا تقضي عليه بشكل تام أبداً»(٤).

بدلاً من ذلك، قدم فيشر مساراً آخر في مدونته «كيه-بانك» على وجه الخصوص. لم يتطلب هذا المسار البدائية السطحية المتمثلة في الاستحمام أقل والتدخين أكثر، كما أنه لم يكن مساراً شبيهاً بالاعتماد المفرط في العصر الجديد على التأكيدات الإيجابية ولكن الجوفاء. إذا أردنا أن نأخذ خلمنا الانتشائي في التحرر على محمل الجد، وإذا أردنا أن يكون له صلة معاصرة أياً كان شكلها، فعلينا أن ندرك أنه لا يمكن تحقيق أي شيء بالخروج من رؤوسنا عبر المخدرات. ليست هذه المسألة نقطة أخلاقية، بل إنها كانت نقطة سياسية بحت. كانت المسألة، عوض ذلك، «أن تخرج من خلال رأسك»، من خلال تطبيق «تفكير انتشائي»، «يؤثر تلقائياً في عقلك ويدخله في حالة من النشوة»(٥).

الأجساد» الذي أخرجه دون سيجل عام ١٩٥٦ وهو فيلم رعب أميركي ينتمي إلى الخيال العلمي، وكان يشار به إلى مجموعة من البشر يحكمهم عقل جمعي وقد فقدوا الشعور بالفردانية، ثم أصبح المصطلح يستخدم في المحكية الأميركية ويُقصد به الشيوعيون.

قدّم فيشر بديله هذا من خلال فلسفة القرن السابع عشر لباروخ سبينوزا، حيث يكمن هذا «التفكير الانتشائي» منتظراً، وعلى استعداد للكشف عنه. يكتب «سبينوزا هو أمير الفلاسفة[1]. حقاً، الشخص الوحيد الذي تحتاجه»(٦). قبل دولوز وجوتاري وفرويد ولاكان، كان سبينوزا هو من يحمل مفتاح طرد الشيطان الطفيلي للحداثة، الأنا الرأسمالية من عقل المرء. ويشير إلى أن سبينوزا اعتبر أن «تغيير العالم أهم من تفسيره» هو مبدأ مفروغ منه؛ «ما سيصبح في ما بعد المبدأ الأول لفكر ماركس». حاول سبينوزا القيام بذلك من خلال «بناء مشروع أخلاقي انعكاسي كان تحليلاً نفسياً فعّالاً قبل ثلاثمائة عام»(٧). يواصل فيشر: «يرى علم النفس العامي[2] أن العواطف غامضة بشكل غير قابل للاختزال، وغير متمايزة ومضطربة للغاية بحيث لا يمكن تحليلها بعد مرحلة معينة». من ناحية أخرى، يؤكد سبينوزا أن السعادة هي مسألة هندسة عاطفية: علم دقيق يمكن تعلمه وممارسته... انسجامًا مع الحكمة الشعبية، فإن سبينوزا واضحٌ في رأيه بأن ما يجلب الرفاهية لكيان ما، سوف [يكون] سمّاً للآخر. يقول سبينوزا إن الدافع الأول والأكثر أهمية لأي كيان هو إرادته على الاستمرار في وجوده بحد ذاته. عندما يبدأ

---

(1) أمير الفلاسفة لقب أطلقه جيل دولوز في الأساس على سبينوزا كما أسماه مسيح الفلاسفة.

(2) يركز علم النفس العامي على مفاهيم الجسد والجندر والجنسانية. ويتضمن مزيجاً معقداً من التأثيرات مثل التحليل النفسي والدين والأخلاق وما يُعرف بالمساعدة الذاتية ومجموعات المساندة التي تشكلت في العقود الأولى من القرن العشرين في الولايات المتحدة.

كيان ما في التصرف ضد مصالحه الخاصة، لتدمير نفسه -للأسف كما اعتاد البشر أن يفعلوا، كما يلاحظ سبينوزا- فقد استولت عليه قوى خارجية. أن تكون حراً وسعيداً يستلزم طرد هؤلاء الغزاة والتصرف وفقاً للعقل(٨).

بهذا المعنى، كانت صرخة فيشر المدوية في عالم المدونات هي القول إننا نمتلك بالفعل كل ما نحتاجه للهروب من حدود الواقعية الرأسمالية؛ من سترة الأيديولوجيا المقيدة التي تجعلنا ممتثلين وعديمي الخيال؛ الغزو الخارجي يقيد عقولنا وأجسادنا وإدراكنا الذاتي لوجودنا اليوم. قد تؤدي حبوب المخدرات مثل المهلوسات أو عقاقير النشوة إلى إرخاء قيود العقل إلى حد ما، لكنها تهمل الأجزاء الأخرى الوجودية الأكثر وضوحاً للذاتية البشرية (قدرتنا على التفكير، وقدرتنا السياسية على الفعل)، تاركة إياها تتعفن وتضمر. وبهذا المعنى، فإن مشكلة المخدرات، كما يحاجج فيشر، هي أنها «أشبه بعدّة هروب بدون دليل استخدام»(٩). «إن استخدام عقاقير النشوة تشبه تحديثات ويندوز ميكروسوفت، بغض النظر عن مقدار الترقيع بالدولارات الذي يقوم به بيل غيتس، ستظل دائماً سيئة لأنها مبنية فوق بنية «دوس» المتهالكة»(١٠). المخدرات، إذن، كلها مؤقتة جداً، «استخدام حبوب النشوة سيخفق دائماً في النهاية لأن نظام التشغيل البشري لم يتم إخراجه وتفكيكه» (١١). بقدر ما قد تكون هذه الحبوب ممتعة، فإنها على المدى الأبعد، وكما تقول الأغنية القديمة، «المخدرات لا تجدي، إنها تزيد الأمور سوءاً».

ومع ذلك، عندما «نهض الهيبيز من ضباب متعتهم الكسولة لتولي السلطة»، يتابع فيشر -متحدثاً عن الانتشار الجمالي والقوة الثقافية للثقافة المضادة التي لطالما تجاوزت الفائدة السياسية للحركة- «جلبوا معهم ازدراءهم للحسيّة»[1](١٢). من الناحية الثقافية، فإنّ لهذه اللحظة ظلًّا طويلًا. إثر هزيمة الإثارة الجديدة التي جاءت مع «ما بعد البانك» في النهاية، يربط فيشر ضراوة هذه «الحساسية المضادة للشهوانية» بدعاة الثقافة المضادة في التسعينيات[2]، هؤلاء فنانون بريطانيون شباب جنباً إلى جنب مع القوة الصاعدة لبذاءة الـ Britpop «بريت بوب».

من الصعب إنكار انتشار المسار السلبي للثقافة المضادة عند تأطيرها على هذه الشاكلة. في حين أنه وللوهلة الأولى، يبدو أن في الأمر ما هو أكثر بقليل من الولع بالنظارات الشمسية المستديرة العسلية التي تربط بين جون لينون من الـ «بيتلز»، ووليام جالاجر من «أواسيس» على سبيل المثال، في الواقع إن الطريق المسدود لسلبية الثقافة المضادة -أو كما يعبر عنه فيشر: بأنه حساسية قول

---

(1) يذكر مارك فيشر في تدوينته هذه http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004115.html أن الحسيّة ارتبطت عند الهيبيز بالطبقة البرجوازية الرئيسة في الغرب. ومن هنا كان ازدراؤهم لها من خلال المظهر القذر واختيار طريقة معينة في اللباس والعيش.

(2) يستخدم الكاتب تعبير yuppie الذي صيغ في الثمانينيات، وقد استخدم لازدراء الشباب المتعجرفين والذين كان هناك من يعتبرهم أثرياء بلا استحقاق. لغوياً، كان المصطلح تطوراً من كلمة «hippie» ثم أصبح يعبر عن دعاة الثقافة المضادة في التسعينيات.

«يا رجل، كل شيء مرتبط بالعقل»- كان القوة الدافعة وراء أجواء أغاني مُتعوية الـ«بريت بوب»، بقدر ما كان الدافع لتجارب حبوب الهلوسة للبوهيميي الذي لا يغتسل(١٣).

يتضح هذا بمجرد أن نلقي نظرة على السذاجة المرتبطة بحبوب الهلوسة الموجودة في أغنيتي «لوسي في السماء مع الماس» لفرقة البيتلز (١٩٦٧) و«شمبانيا سوبرنوفا» (١٩٩٥) لفرقة أواسيس. بعد ثلاثين عاماً من البعد عن بعضهما في عالمين مختلفين (سياسياً)، فإن رابطة الكآبة السايكادلية Psychedelic، رغم كل شيء، تربطهما ببعضهما البعض. يمكن رؤية نفس التحول الهونتولوجي hauntological[(١)] والحزين في الاعتصام الأدائي الذي قام به جون لينون ويوكو أونو عام ١٩٦٩ بعنوان «Bed-Ins for Peace»، يمكن رؤيته في الغطاء

---

(١) مصطلح اقترح له المترجم محمد عناني ترجمة «المسكونية (الماضي الذي يسكننا)»، المصطلح يشير إلى فكرة طورها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا تأخذ في الاعتبار التأثيرات الواقعية للكيفية التي يتم بها مطاردة المستقبل «الميت» الحاضر. رأى دريدا أن الحاضر تطارده «الأشباح» المجازية للمستقبل الضائع. يطلب المفهوم من الناس التفكير في كيفية تأثير «أطياف» المستقبل البديل على الخطاب الحالي والتاريخي، ويقرّ بأن دراسة اللاموجود لها تأثيرات حقيقية على الموجود. اعتبر دريدا أن فكرة علم الهونتولوجيا هي فكرة سياسية في الأساس، ولكن يمكن تطبيقها على أشياء غير سياسية. كتب مارك فيشر في مجلة Film Quarterly Journal في عام ٢٠١٢: «يُنظر إلى المستقبل دائماً على أنه أمر مؤلم: باعتباره افتراضياً يؤثر بالفعل على الحاضر». إن ما يحزن «ليس فشل المستقبل في الظهور -المستقبل كحقيقة- أكثر من اختفاء هذه الافتراضية». ظهرت الكلمة لأول مرة في كتاب جاك دريدا عام ١٩٩٣ «أشباح ماركس»، حيث قال الفيلسوف إن الماركسية ستطارد المجتمع الغربي من وراء القبر الذي قال الكثيرون إنها مدفونة فيه. في هذا الكتاب سأنقل التعبير بـ«هونتولوجي» لكي لا يكون هناك خلط مع تعبير المسكونية في اللاهوت.

الوسخ الذي ظهر مرة أخرى في المكعب الجنائزي الذي عرض في «جاليري تيت» على شكل عمل فني للفنانة تريسي إمين بعنوان «سريري»[1].

هذا الاجترار السطحي لهموم الستينيات في ظل حزن رأسمالية التسعينيات يشبه انحطاط نهاية القرن في القرن الماضي؛ تشريحًا كابوسيًا ومتخبطًا لحلم ميت منذ زمن طويل، وإن كان خالياً من أي وعي للذات ما قبل الحداثة. كانت موسيقى بريت بوب، بهذا المعنى، حقاً معرضاً للفظاعة، حيث موكب عرض أزياء من الأشباح النيوليبرالية والزومبي، يطارد النفس ويتعقبها.

النشوة المجردة للعقل تحت تأثير حبوب الهلوسة

من الإنصاف أن نقول إن لا شيء من هذه الفترة من أيام تدوين فيشر -والتي كانت فترة منتجة بشكل خاص في أغسطس ٢٠٠٤ - يمكن أن «يستخف به»؛ انتقاداته شائكة وغالباً ما تكون سلبية تماماً. فكيف تحول مارك فيشر هذا إلى فيشر «شيوعية حبوب الهلوسة»؟

---

(1) لمعرفتهما أن زواجهما سيكون حدثاً يجذب الصحافة، في ٢٠ مارس ١٩٦٩، قرر لينون وأونو استخدام الدعاية لتعزيز السلام العالمي والاحتجاج على حرب فيتنام. فأمضيا أسبوعاً في فندق أمستردام هيلتون وسمحا للصحافة العالمية بدخول غرفتهما في الفندق يومياً. يقترح فيشر أن الفنانة إمين تجترّ هذه الحالة من خلال عملها الفني «سريري»، والذي مكثت فيه أربعة أيام خلال عرضه في «تيت» وهو السرير الذي عاشت فيه كآبة الانفصال الصعب عن حبيبها، وكانت بياضاته وسخة وملطخة وأحاطته بزجاجات الخمر ومنافض مليئة بأعقاب السجائر وشرائط حبوب الهلوسة والاكتئاب. وقد بيع هذا السرير بأربعة ملايين دولار.

على الرغم من هذا التقييم السلبي للثقافة المضادة، الذي بدأ من منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، بدا أن فيشر خفّف في ما بعد رأيه بشأن تلك الثقافة ككل. ومع ذلك، على الرغم من المظاهر، لم يكن هذا التحول كبيراً. وبدلاً من ذلك، أخذ فيشر على عاتقه تجاوز انتقاداته الشائكة والعمل على بناء مشروع سياسي إيجابي، وهو مشروع لا يزال يحمل في صميمه «تفكيره الإسبينوزي السايكادلي». يبدو أنه أثناء عملية بناء مثل هذا المشروع، بدأ فيشر في تقدير الإمكانات السياسية لأفضل ما لدى الثقافة المضادة لتقدمه ثقافياً وجمالياً، على الأقل في سياقها الاجتماعي السياسي الأصلي. لم تكن هذه الإمكانات متوافرة في التجريدات السريالية لحفل بينك فلويد البورجوازي، الذي أعيد استخدامه على نحو نوستالجي وبعيداً عن السياسة لهذا اليوم. بدلاً من ذلك، كان من الممكن العثور على هذه الإمكانيات صراحةً في المصنوعات الثقافية التي بنت جسوراً جديدة بين الوعي الطبقي والوعي السايكادلي، بين الوعي الطبقي ووعي الجماعة، ولكن تم خنقها أو التخلي عنها قبل أوانها (١٤).

على سبيل المثال، في مقدمة «شيوعية حبوب الهلوسة»، فإن ألبومي «عصرية مشمسة» لفرقة «كينكس»، و«أنا نائم فقط» لـ «بيتلز»، كانا البطلين، حيث تم إصدار كلاهما عام ١٩٦٦، وكانا قادرين على فهم:

«الحلم القلق في شرك الحياة اليومية من منظور يطفو بجانبها أو فوقها أو بعدها، سواء كان ذلك المنظور الشارع المزدحم الذي يمكن

رؤيته من النافذة العالية لنائم تأخر في الاستيقاظ، ويغدو سريره زورق تجديف متوقفًا بلطف؛ أو كان تراجع الضباب والصقيع في صباح يوم الإثنين عن ظهر يوم أحد مشمس لا حاجة إلى أن ينتهي؛ أو كان الحاجة إلى أعمال يتمّ ازدراؤها من كومة أرستقراطية متقلبة، يشغلها الآن حالمون من الطبقة العاملة لن يعودوا إلى توقيع دفتر الحضور للعمل مرة أخرى»(١٥).

كان في هذا الاستفزاز السياسي ما هو أكثر من حلم مستمع راديو بي بي سي ٤ العادي في يوم أحد هادئ لا ينتهي أبداً. بشكل عام، كان فيشر مهتماً -مثلما كان دائماً مهتماً- بالطرق التي يمكن بها تهريب الرسائل السياسية الراديكالية إلى الوعي الجمعي من خلال الثقافة الشعبية. لقد كان مفتوناً أيضاً بالطرق التي يمكن لثقافة البوب من خلالها ليس فقط أن تغرينا بنشوتها المُعدية، ولكن أيضاً أن تدفع باحتواء الرأسمالية لمبدأ المتعة إلى شيء أعمق، شيء لا واعٍ تماماً، وأن تأتي به رغماً عنه، يركل ويصرخ، إلى السطح.

مع ذلك لا يزال هناك عدد من الأسئلة. والأهم من ذلك، سعى مارك إلى التساؤل أين ذهبت هذه الإمكانات ولماذا. كان من الواضح، كما قال لاحقاً، إن المؤسسة لا تخشى شيئاً أكثر من أن تصبح الطبقة العاملة من الهيبيز، لكن لماذا؟ ما هي الثقافة المضادة التي هددت المؤسسة لدرجة أن النظام النيوليبرالي المزدهر رأى أنه من الضروري تنفيذ استيلاء عنيف على وعي جمعي جديد؟ وهل لا يزال الظهور المتجدّد لبعض هذه الإمكانات الفاشلة يهدد المؤسسة الرأسمالية الواقعية اليوم؟

هذه الأسئلة تشكل وجهة نظر السايكادلية والتي لا تزال بحاجة إلى تأكيد. بهذا المعنى، إنها الوظيفة الخاملة للسايكادلية، وليست الشكل الجمالي المألوف الذي يظل ذا صلة بنا في الوقت الراهن:

الطريقة التي تشير بها الكلمة (سايكادلية psychedelia) نفسها، بغض النظر عن كل ما فيها من ارتباطات جمالية، إلى تجسيد ما هو عميق داخل العقل، وليس فقط على سطحه. اقتران غير عادي للبادئة الإنجليزية الحديثة «psyche» (نفسي) والجذر اليوناني الأكثر وضوحاً «dēlos» -بمعنى «يبيّن» أو «يكشف»- المخدر هو الذي يكشف ما هو موجود في العقل، مردداً القول المأثور لماركس الإسبينوزي مرة أخرى، من أنه يجب ألا نكتفي بتفسير العالم بل أن نسعى بدلاً من ذلك إلى تغييره. هذا ليس لوضع التفسير والتظاهر على طرفي نقيض، ولكن يجب على الأول أن يسعى دائماً إلى أن يصبح الثاني.

هناك حاجة لثقافة حبوب الهلوسة (الثقافة السايكادلية) إذن، هذه ستعلم السياسة من جديد، لكنها قد لا تبدو كما نتوقعها. في الواقع، يجب أن نكون يقظين ضد أي شيء يبدو مألوفاً للغاية. حتى أننا قد نحاجج في أن الدلالات الجمالية للسايكادلية اليوم يجب رفضها تماماً. كما كتب فيشر ذات مرة عن السريالية، إحدى أوضح سوابق سايكادلية الثقافة المضادة: «مثل موسيقى البانك، فإن السريالية ماتت بمجرد اختزالها إلى أسلوب جمالي. وتظهر ميتة مرة أخرى عندما يتم إنشاء مثيل لها كبرنامج هذيان (تماماً كما يصبح

البانك ميتاً عندما يتم تفعيله باعتباره شبكة عدوى بلا رأس مضادة للسلطة)» (١٦).

هذا هو السبب في ضرورة التعامل مع الثقافة المضادة بعناية. على الرغم من النظرة الرومانسية المعاصرة إليها، أو ربما بسببها، يبدو أنها كانت المرة الأخيرة التي اقتربت فيها ثورة ثقافية من إحداث ثورة سياسية. ومع ذلك، استمرت الثقافة في التطور بسرعة، لكن السياسة كانت بطيئة في اللحاق بالركب. ومع ذلك، لا يزال هناك الكثير مما يجب أن نتحمس له، على الرغم من حالة المؤسسة السياسية المعاصرة. كما يختتم فيشر مقدمة «شيوعية حبوب الهلوسة»: «بالطبع، نعلم أن الثورة لم تحدث. لكن الظروف المادية لمثل هذه الثورة موجودة في القرن الحادي والعشرين أكثر مما كانت عليه في عام ١٩٧٧»(١٧). بدلاً من مجرد الاحتفال بإمكانيات الثقافة المضادة، كانت لدى فيشر أسئلة جادة لطرحها حول سبب فشلها، وكيف يمكن أن نتعلم من هذه الدروس اليوم. يكمل:

«ما تحول إلى ما هو أبعد من أي اعتراف منذ ذلك الحين كان الجو الوجودي والعاطفي. استسلم الناس لحزن العمل، حتى عندما قيل لهم إن الأتمتة تجعل وظائفهم تختفي. ينبغي أن نستعيد تفاؤل لحظة السبعينيات تلك، تماماً كما يجب أن نحلل بعناية جميع الآليات التي استخدمها رأس المال لتحويل الثقة إلى اكتئاب. إن فهم الكيفية التي تحدث بها عملية انكماش الوعي هذه هو الخطوة الأولى لعكسها»(١٨).

تنتهي المقدمة على حافة جرف، وهذه الدعوة لفهم عملية انكماش الوعي تتلاشى على ما يبدو بدون خريطة طريق. بعد وفاة فيشر في يناير ٢٠١٧، كان الافتراض أن تفاصيل شيوعية حبوب الهلوسة ضاعت مع مؤلفها. ومع ذلك، لا يزال هناك الكثير من فتات الخبز في العالم ليأخذه القارئ الفضولي في الاعتبار. ربما يكون أفضل ما يمكن فعله هو تطبيق استراتيجية فيشر المعلنة على تفكيره هو نفسه: إن فهم كيفية ظهور مشروع شيوعية حبوب الهلوسة هو الخطوة الأولى لإعادة بنائها.

تتطلب مثل هذه الاستراتيجية تكهنات أقل بكثير مما قد يفترضه المرء في البداية. إلى جانب مجموعة متباينة من المقالات، تمتد على طول حياته المهنية ككاتب وناقد والتي تعكس العديد من الموضوعات والثيمات التي كان من المتوقع أن يستكشفها، هناك أيضاً بناء سلسلة محاضرات فيشر النهائية للدراسات العليا، «رغبة ما بعد الرأسمالية» الذي ابتكره للعام الدراسي ٢٠١٦/ ٢٠١٧ في جولدسميث، جامعة لندن.

عام جديد، أنت جديد

أحدث فجر العام الدراسي ٢٠١٦/ ٢٠١٧ عدداً من التغييرات في قسم الثقافات المرئية في جولدسميث، انطبق هذا على الجميع، ولا سيما مارك فيشر وكودو إيشون. قبل ذلك العام، شارك الاثنان في عقد درجة الماجستير في الآداب في الثقافات السمعية والبصرية؛ وهي دورة، باختصار، طرحت سؤال: «كيف نفكر في العلاقة بين

الصوت والصورة في عصر وسائل الإعلام واسعة الانتشار؟». ومع ذلك، بعد عدد من التغييرات الإدارية داخل الجامعة، كان من المقرر إدراج هذا المساق الدراسي -إلى جانب عدد قليل من مساقات الماجستير الأخرى الصغيرة نسبياً- في مساقات ماجستير موجودة قبلاً ومجمّعة الآن في نظرية الفن المعاصر. كان من الممكن اعتبار هذه التغييرات خسارة لفيشر وإيشون، لكنهما بدلاً من ذلك انتهزا الفرصة لتجربة شيء جديد، تاركين وراءهما تركيز الثقافات السمعية والبصرية لتطوير وحدتين منفصلتين تعكسان اهتماماتهما الحالية.

بينما ابتكر إيشون ندوة «الجيوبويتكس»؛ قراءة دقيقة جداً لمدة خمسة عشر أسبوعاً لعمل ريزا نيجاريستاني المعروف بصعوبته عام ٢٠٠٨ عن الخيال النظري سيكلونوبيديا(١٩)، بدأ فيشر «رغبة ما بعد الرأسمالية»، وهي مجموعة محاضرات يستكشف فيها العلاقة الشائنة والمتشابكة بين الرغبة والرأسمالية، وإلى أي مدى يمكن أن تساعدنا الأولى وتقيدنا في محاولاتنا للهروب من الثانية. يمكن اعتبارها أيضاً محاولة لورشة عمل كتابه التالي: العمل الذي كان معروفًا وقتها بأنه قيد الإنجاز، والذي أُعطي «شيوعية حبوب الهلوسة» كعنوان مؤقت.

أخذت سلسلة المحاضرات هذه اسمها من مقال نشره فيشر سابقاً في عام ٢٠١٢، يستكشف «علاقة الرغبة بالسياسة في سياق ما بعد الفوردية»(٢٠). إذا أخذنا على محمل الجد تعليقاً مثيراً للسخرية قدمته السياسية المحافظة لويز مينش على التلفزيون البريطاني حول

النفاق الواضح لمتظاهري حركة «احتلّوا» في عام ٢٠١٠ -المتظاهرون الذين شجبوا الرأسمالية أثناء وقوفهم في طابور ستاربكس، وغردوا عن السياسة من أجهزة آيفون الخاصة بهم- جادل فيشر بأن موقف مينش يتطلب مع ذلك استجابة جادة. كان هذا يشير إلى أنه في حين أن سخرية مينش كانت سطحية، فإن الآثار المترتبة على نقدها ظلت مقلقة للغاية. إلى أي مدى يتم الاستيلاء دائماً وفعلاً على رغبتنا في ما بعد الرأسمالية وتحييدها من قبل الرأسمالية نفسها؟ كيف يفترض بنا أن نكافح «اشتداد الرغبة في السلع الاستهلاكية الممولة بالقروض»؟(٢١) هل يجب أن نحاول حتى؟ بالنسبة لفيشر، لا يمكن أن تكون الاستجابة لهذه المشكلة، كما تقترح مينش، سعياً رجعياً من أجل بدائية ما قبل الرأسمالية؛ ويقترح أن «عوامل الجذب الليبيدية للرأسمالية الاستهلاكية» تحتاج إلى «أن تُقابل بمضاد الليبيدية، وليس مجرد تثبيط مضاد لليبيدية» (٢٢).

يمضي فيشر في إظهار هذه الحاجة من خلال الارتباط الوثيق بالكتابات «المناهضة للماركسية» لأستاذه السابق المثير للجدل، نيك لاند، وعلى وجه الخصوص مقال لاند «رغبة ميكانيكية». هنا يدافع لاند، بمزاجه التسعينياتي السيبراني النموذجي، عن أن تصبح الرغبة مطابقة لقوى الرأسمالية وحلولية فيها. بالنسبة إلى لاند، لم يعد «من المعقول أن تكون العلاقة بين رأس المال والرغبة إما خارجية أو مدعومة بتناقض جوهري، حتى لو استمر بعض الزاهدين الهزليين في التأكيد على أن الانخراط الرغبوي مع السلعة يمكن تجاوزه من خلال العقل النقدي». رأس المال هنا «ليس جوهراً بل نزعة»(٢٣).

مثل دافع الموت اللاكاني الذي يؤكد أن العدمية الفطرية للوجود البشري تسعى جاهدة إلى العودة لهدوء الرحم ما قبل الأوديبية، يجادل لاند بأن الرأسمالية مستمرة اليوم لأن الفضاء الإلكتروني «تحت جلدنا بالفعل»، والتراجع عنه هو التراجع إلى خيال ما قبل رأسمالي لا وجود له (٢٤). لدينا فرصة للهروب من الرأسمالية بقدر فرصة الزحف مرة أخرى داخل أمهاتنا. على هذا النحو، فإن محاولة الفصل بين رغباتنا والرأسمالية تشبه استخدام آلة جراحية تفتح صدر موضوع الحداثة التي لا تزال تقاوم وتبقيه فاغرًا. إن تطبيق العقل على مثل هذا المسعى غير العقلاني بالفطرة ليس جيداً بما يكفي.

على الرغم من تنصل لاند من تطبيق العقل الذي يضع مشاريعهم في معارضة واضحة لبعضها البعض، وبقدر ما قد يجد اليسار الحديث بشكل عام تقييمات لاند كابوسية، مع ذلك، بالنسبة لفيشر فإن اليسار مقصّر في تجاهلها.

الطرق التي يمكننا من خلالها مواجهة هذه الانتقادات أو تفسيرها بشكل أخلاقي، من خلال تحقيق رغبة مضادة للرغبة الرأسمالية -رغبة ما بعد الرأسمالية- كانت هي القوة المحركة التي تقف خلف سلسلة محاضرات فيشر هذه. على سبيل المثال، في المحاضرة الأولى، جدد هذا الخط من التساؤلات مبتدئاً مرة أخرى باستفزاز مينش، بينما تناول أيضاً بعض ردود أفعاله الشخصية؛ أي بعض التوترات التي لا تزال عالقة في «شيوعية حبوب الهلوسة». ومع ذلك، قبل أن يتطلع هو وطلابه إلى مستقبل رغبة مضادة، تماماً كما حذر قراءه في مقدمة «شيوعية حبوب الهلوسة»، كان

من الضروري أن يتأكدوا أولاً من سبب فشل أية رغبة سابقة في إحداث تغيير مجتمعي حقيقي وتجسيده.

حاولت المحاضرات القليلة الأولى من الدورة الإجابة على هذه الأسئلة من خلال مجموعة متنوعة من القراءات، من النظريات الكثيفة إلى الصحافية والتاريخية الشعبية. في المحاضرة الثانية، على سبيل المثال، التي تتناول التأثير الذي ربما يكون مفاجئاً للتحليل النفسي الفرويدي على الثقافة المضادة الناشئة، يأخذ فيشر رأيين متناقضين عن هذه الفترة: أحدهما من الفيلسوف في مدرسة فرانكفورت هربرت ماركوزه في عام ١٩٥٥، والآخر من الكاتبة النسوية والناقدة الموسيقية إيلين ويليس في عام ١٩٨١. حين يؤخذان معاً، فإنهما (ماركوزه وويليس) يقدمان نظرة ثاقبة للفترة الممتدة من اللحظة المباشرة لما قبل ظهور الثقافة المضادة، بالإضافة إلى سرد نقدي-بعد موتها- لفشلها في نهاية المطاف. إنه تناقض محبط. لا يزال نص ماركوزه ملهمّا وحيويًا مثلما كان قبل أكثر من ستين عاماً، في حين ما زال صدى انتقادات ويليس يتردد أيضاً بعمق مع حاضرنا. كما كتب فيشر في مقال عام ٢٠١٣ لـ موقع e-flux:

ربما تم الآن اختزال ثقافة الستينيات المضادة إلى سلسلة من الآثار الجمالية «الأيقونية»، المألوفة بشكل مفرط، والمتداولة إلى ما لا نهاية، التي جرى إخراجها من سياقها التاريخي وتجريدها من محتواها السياسي، لكن عمل ويليس يمثل تذكيراً مؤلماً بالفشل اليساري. كما أوضحت ويليس في مقدمتها [كتابها عام ١٩٨١]

«بدأت أرى الضوء»، فقد وجدت نفسها في كثير من الأحيان على خلاف مع ما اختبرته على أنه سلطوية ودولانية الاشتراكية السائدة. فبينما كانت الموسيقى التي استمعت إليها تتحدث عن الحرية، بدا أن الاشتراكية تدور حول المركزية وسيطرة الدولة. قصة كيف تم احتواء الثقافة المضادة من قبل اليمين النيوليبرالي هي الآن قصة مألوفة، لكن الجانب الآخر من هذه الرواية هو عدم قدرة اليسار على تغيير نفسه في مواجهة الأشكال الجديدة للرغبة التي أعطتها الثقافة المضادة صوتاً(٢٥).

يمكن العثور على هذا النقد أيضاً في أمثلة أخرى لكتابات فيشر من هذا الوقت تقريباً: ٢٠١٣ كان أيضاً العام الذي نشر فيه مقالته سيئة السمعة الآن «الخروج من قلعة مصاصي الدماء»، على سبيل المثال. ما وصفته ويليس من الجانب المظلم للسبعينيات، رأى فيه فيشر استمراراً في تقويض آمال وأحلام اليسار في القرن الحادي والعشرين. من الصدع الذي ظهر بين النقابات العمالية والثقافة المضادة في أمريكا في أوائل السبعينيات إلى إعلان نائب رئيس الوزراء البريطاني جون بريسكوت عام ١٩٩٧ بأننا «جميعنا طبقة متوسطة الآن»، تمّ تحديد النصف الأخير من القرن العشرين، على الأقل وفقًا لطريقة تفكير فيشر، من خلال فصل الطبقة عن جميع الخطابات الثقافية والسياسية تقريباً. ومع ذلك، في القرن الحادي والعشرين، بدأت الطبقة في العودة. من صعود موسيقى الـ «جريم» الإلكترونية إلى الموسيقى الشعبية السائدة في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إلى نشر كتاب أوين جونز «صيّع: شيطنة

الطبقة العاملة»[1] لعام ٢٠١١. ظهر وعي طبقي جديد في بريطانيا، حيث قدم نفسه بأشكال مختلفة. لسوء الحظ، لا يزال هذا الوعي الطبقي يكافح من أجل اختراق ما أشار إليه فيشر على أنه «جو مكارثي محموم يهيجّه اليسار الأخلاقي»(٢٦).

كانت نبرة فيشر في «الخروج من قلعة مصاص الدماء» نبرة غضب ونفاد صبر وخيبة أمل وإحباط. لقد كان، بعد كل شيء، خروجاً ولكن فقط من وسائل التواصل الاجتماعي. الرد على المقال، من بعض الجهات على الأقل، يمكن أن يجعل المُحاور العادي يعتقد أن فيشر قد أدار ظهره لكل ما كان عزيزاً على اليسار. يمكن القول إن هذا كان نقد فيشر من الجانب الآخر أيضاً. في فصل الطبقة عن النضالات الهويّاتية السائدة، لم تعُد الرأسمالية تبدو العدو. وبدلاً من ذلك، كنا جميعاً عرضة للانقلاب العاجل على بعضنا البعض.

في ذلك الوقت، بدا هذا النقد للمشهد السياسي سلبياً تماماً، حيث كان يسكنه مجموعة من مصاصي الدماء من المتصيدين الذين يمتصون الطاقة والذين استخدموا وسائل التواصل الاجتماعي، وتويتر على وجه الخصوص، لتثبيط وعي أي جماعة سياسية ناشئة. مردداً الأوصاف المختلفة لمصاصي الدماء الرماديين[2] التي

---

(1) اسم الكتاب الأصلي *Chavs: The Demonization of the Working Class* وتعبير تشافز بالعامية البريطانية يعني مجموعة من الشباب الذين يرتدون السلاسل والخواتم البرّاقة الرخيصة ويتحدثون ببذاءة ويلبسون البدلات الرياضية، ويُستخدم لوصف الثقافة الشبابية لدى أبناء الطبقة العاملة، ويحمل دلالة الازدراء والتحقير، لذلك وجدت أفضل مرادف بالعربية العامية للعامية البريطانية تعبير «صيّع» جمع صايع.

(2) أطلق فيشر تعبير «مصاصو الدماء الرماديون» في مدونته، وكتب: «هل مصاص

تخللت مدونته الخاصة k-punk- اللصوص في خانات التعليقات الذين «لا يتغذون على الطاقة بشكل مباشر، بل يتغذون على إعاقة المشاريع»(٢٧). حزن فيشر لبيئة الرضا الذاتي الهويّاتي في وسائل التواصل الاجتماعي، التي بدت مصممة على تقويض التحول الثقافي الشعبي الأكثر إثارة منذ عقود.

على الرغم من أن الكثيرين رفضوا تقييم فيشر تماماً، فقد تمّ الدفاع عنه لاحقاً في سنوات استفتاء خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي وقيادة جيريمي كوربين لحزب العمال، ومع الأخير، على وجه الخصوص، فإن بناء إصلاح محتمل للسياسات اليسارية في بريطانيا بات سياسة قُوضّت باستمرار، من الداخل كما كانت من الخارج.

كان الضرر الذي أحدثه مرض المناعة الذاتية السياسي، بجميع مظاهره، كبيراً، للوعي الطبقي قبل كل شيء. جادل فيشر بأن «الوعي الطبقي هش وعابر»، ولكن أفضل طريقة لمكافحة ذلك هو الإبقاء عليه موضوعاً للنقاش.

الدماء الرمادي فئة من الأشخاص أم أنه موقف شخصي يمكن لأي كان أن يقع فيه؟ أود أن أقول كلاهما. من المؤكد أن هذا صحيح... كل منا أو كثيرين منا قد يكون لديهم جوانب مصاصي الدماء. قد تكون هناك مجالات من الحياة يكون فيها كل واحد منا نوعاً من مصاصي الدماء. بالتأكيد، وبالطبع لا حرج في استنزاف طاقة الآخرين ومواردهم إذا كانت لديهم وفرة. ولكن ما يميز الرماديين عن الأنواع الأخرى من مصاصي الدماء هو طبيعة التغذية، فلا يتغذى مصاصو الدماء الرماديون على الطاقة مباشرة، بل يتغذون على تعطيل المشاريع وإعاقتها».

يتابع: «إن البرجوازية الصغيرة التي تهيمن على الأكاديمية وصناعة الثقافة لديها كل أنواع الانحرافات الدقيقة والاستباقات التي تمنع حتى طرح الموضوع، ثم إذا تم طرحه فإنها تجعل المرء يعتقد أن إثارته وقاحة رهيبة وخرقاً للآداب»(٢٨). هذا السخط مستمر أكثر من أي وقت مضى. ومع ذلك فإن حقيقة وجوب تقويض الوعي الطبقي بإصرار تعطينا إحساساً بقوته السياسية الوليدة.

لسوء الحظ، بانتشار مقال فيشر «قلعة مصاصي الدماء» في الفضاء الإنجليزي، اشتعلت آلة الغضب على وسائل التواصل الاجتماعي التي سعى إلى نقدها، تجاهل الكثيرون فيشر تماماً لارتكابه الخطيئة الأساسية التي كان يأمل في لفت الانتباه إليها: فصل الوعي الطبقي عن وعي الجنس أو العرق أو أية فئة أخرى من الفئات الأقلّوية لتعريف الذات. كانت حقيقة موقفه، كما سيحرص لاحقاً على التأكيد بشدة، على العكس من ذلك تماماً.

رفع الوعي

صقل فيشر لاحقاً الحجة التي طرحها بشكل مثير للجدل في «الخروج من قلعة مصاصي الدماء» من خلال تحويل نقده السلبي إلى مشروع إيجابي لرفع الوعي. كان هذا هو نفس المشروع الذي لجأ إليه فيشر في المحاضرة الثالثة من مساق «رغبة ما بعد الرأسمالية».

باكتسابه لشعبيته خلال الموجة الثانية للحركة النسوية في الستينيات والسبعينيات، كان «رفع الوعي» هو الاسم الذي أُطلق

على ممارسة المناقشة الجماعية التي سلطت الضوء على غياب المساواة التي يعيشها الناس بشكل جماعي. كانت هذه عملية ضرورية لأنه، كما جادل فيشر في محاضراته حول «رغبة ما بعد الرأسمالية»، فإن الوعي بالوجود المادي للفرد، بالرغم من وجوده، ليس بديهياً على الفور. بدلاً من ذلك، فإن وعي الفرد بمكانه داخل هيكل عدم المساواة، سواء أكان هذا الهيكل الرأسمالية أو النظام الأبوي أو التفوق الأبيض، وعيًا ينبغي تأسيسه، لأنه لا يُمنح أبداً، وأفضل طريقة لبناء مثل هذا الوعي هي مشاركة الآخرين الذين يشاركونك الوجود المادي نفسه.

أثناء كتابته للمنظمة السياسية «الخطة سي» حول الإمكانات السايكادلية التي لا تزال متروكة ليجري استخراجها من ممارسة جماعية مثل رفع الوعي، يشرح فيشر:

«إن رفع وعي المرء لا يعني مجرد إدراك الحقائق التي كان المرء يجهلها في السابق: بل إنه يعني أن تتحول علاقة المرء بالعالم بشكل كامل، فالوعي المعني ليس وعياً بحالة قائمة بالفعل. بدلا من ذلك، فإن رفع الوعي أمر مثمر؛ من حيث أنه يخلق «ذاتاً» جديدة، وهي «نحن»، أن نكون عامل النضال وما نناضل من أجله في آن. في الوقت نفسه، يتدخل رفع الوعي في «الغاية»، العالم نفسه، الذي لم يعد يُدرَك الآن على أنه عتامة غير نافذة وساكنة تم تحديد طبيعتها بالفعل، وإنما يُدرَك كشيء يمكن تغييره. هذا التحول يتطلب المعرفة. لن يحدث ذلك من خلال العفوية، أو الطوعية، أو تجربة الأحداث الانفصالية، أو بفضل التهميش وحده»(٢٩).

في الوقت الحاضر، بينما يوجد «وكلاء النضال» في كل مكان، فإن ما يتم النضال من أجله متباين وغير واضح. حتى ليبدو أن بعض أنماط الوعي السياسي التي استولت عليها الرأسمالية نفسها، قد استُخدمت على وجه التحديد لتفتيت التضامن بدلاً من خلقه.

عندما يتشاجر الأفراد حول من لديه الامتياز الأكبر على تويتر، على سبيل المثال، ينقلبون على بعضهم البعض، فإن العدو الحقيقي -الرأسمالية نفسها- متروك تماماً. كان فيشر يأمل أن هذه الأشكال الجديدة من الوعي التي نشأت -لكنها مجزّأة- والتي تنتشر في ظل ما يسمى بـ «سياسات الهوية»، لا تزال قادرة على إيجاد أرضية مشتركة تضمنت من قبل الوعي الطبقي الذي جرى فصله؛ وعي جمعي يبني وعياً متّصلاً بنضالات الأقليات من أجل فهم أفضل لمجمل كلية النظام: الرأسمالية.

كان هذا ضرورياً حتى يتمكن اليسار من إنتاج ما أسماه فيشر ذات مرة، في كتابه «الواقعية الرأسمالية» عام ٢٠٠٩، «الذات المطلوبة-الذات الجمعية»(٣٠). على مدى العقد القريب الذي أعقب نشر كتابه المفاجئ والذي أصبح الأكثر مبيعاً، عمل فيشر على تطوير مفهوم الذاتية الجمعية هذا، مفضلاً مصطلح «وعي الجماعة».

بالعودة إلى مقالته عن «الخطة سي»، كان فيشر هنا في أكثر حالاته تفصيلاً ووضوحاً حول الحاجة إلى توسيع فكرة الوعي إلى ما هو أبعد من الفرد. يكتب:

«بما أن رفع الوعي قد تمّ استخدامه من قبل جميع أنواع المجموعات المقهورة، فقد يكون من الأفضل التحدث الآن عن وعي الجماعة المقهورة بدلاً من الوعي الطبقي (فقط)... وعي الجماعة المقهورة هو أولاً وقبل كل شيء وعي للآليات (الثقافية، السياسية، الوجودية) التي تنتج القهر؛ الآليات التي تطبّع الجماعة المهيمنة وتخلق إحساساً بالدونية لدى الخاضعين. لكن، ثانياً، إنه أيضاً وعي بفاعلية الجماعة الخاضعة؛ فاعلية تعتمد على رفع حالة الوعي بالخصوص»(٣١).

لسوء الحظ، في السنوات التي أعقبت الاستقبال المؤلم لـ «الخروج من قلعة مصاصي الدماء»، استمر وعي الجماعة المقهورة هذا في الانكماش. في البداية بدا أن حقبة كوربين لحزب العمال كانت تعِد بالانتعاش، لكن كارثة خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي قضت على أي أمل في أن يهيمن هذا الوعي الناشئ.

في حين أن فيشر لم يعش ليرى المستويات المنحطّة الجديدة التي جرّ خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي هذا الوعي إليها، لكنه استمر في تسليط الضوء على الغارات التي شُنّت عليه قبل تلك اللحظة (لحظة البريكزت)، على أمل -تماماً كما فعل أوين جونز في عام ٢٠١١- أنّ تسليط الضوء على المثال الصحيح في الوقت الصحيح قد يوقظ الأمة من سباتها النيوليبرالي.

في عام ٢٠١٤ على سبيل المثال، تناول فيشر المسلسل الوثائقي المثير للجدل «شارع المعونات» الذي تابع حياة سكان شارع جيمس

تورنر في برمنغهام، وهو شارع كان من المفترض أنه موطن لأسر تعتمد على الرعاية الاجتماعية أكثر من أي مكان آخر في بريطانيا.

كتب فيشر لمجلة New Humanist، أن البرنامج، بطبيعته ينطوي على «نظرة برجوازية تحكم على المشاركين من الطبقة العاملة على أنهم يفتقرون إليها، مقارنة بالطبقة الوسطى». «علاوة على ذلك»، يتابع فيشر، «هذا الافتقار مفهوم من خلال عبارات أخلاقية ثقيلة. إنما لا ينبغي تفسير ذلك من خلال افتقار الطبقة العاملة إلى الموارد أو الفرص، ولكن من خلال عجز في الإرادة والجهد»(٣٢).

بهذا المعنى، كان برنامج «شارع المعونات» برنامجاً يصوّر طفرة أكثر ضرراً في الطبيعة دائمة التطور للواقعية الرأسمالية. لم يكن «الواقعيون» يعتبرون الرأسمالية اللعبة الوحيدة في المدينة فحسب، لكن النظرة إلى موضوعها الوهمي المركزي، «الطبقة الوسطى» دائمة الخضرة، أصبحت الآن الموضوع المعياري المتاح أيضاً. في حين أن فيشر ربما رفض إعلان التسعينيات بأن «كلنا طبقة وسطى الآن»، تواصل شاشات تلفزيوننا الإعلان عن هذا الواقع بصمت وبدون ضجة. الرسالة، وإن كانت ضمنية، مألوفة: لا بديل(٣٣).

تشبَّث بإحكام وابصق عليّ

فرض الطبقة الوسطى كموقف ذاتي معياري أمر سيندد به فيشر في محاضرته الأخيرة من «رغبة ما بعد الرأسمالية» قبل عطلة

عيد الميلاد. هنا، تصبح حقيقة أن الطبقة العاملة قد تجد المتعة في اضطهادها تحدياً مضحكاً على نحو سوداوي، بقدر ما هو محبط إلى حدّ بعيد. (التحديات التي طرحها أستاذ فيشر السابق، نيك لاند، يتردد صداها هنا مرة أخرى بشكل متشائم). عندما قرأ فيشر بصوت عالٍ من كتاب جان فرانسوا ليوتار الصعب الشرس «الاقتصاد الليبيدي» المنشور عام ١٩٧٤، كان يستمتع بأكثر فقرات العمل إثارة للجدل، حيث يبدو أن ليوتار يتنبأ بالنظرة المتعالية التي ألقيت على شارع جيمس تورنر، يفضح المنتجين الذين «لا يجرؤون على قول الشيء الوحيد» المهم قوله وهو «إن من الممكن للمرء أن يستمتع بابتلاع فضلات رأس المال، وموادها، وقضبانها المعدنية، وبوليسترينها، وكتبها، وفطائر نقانقها، وابتلاع أطنان منها إلى أن تنفجر»(٣٤)، بحسب ليوتار: «العاطلون الإنجليز عن العمل لم يصبحوا عمالاً ليبقوا على قيد الحياة، هم تشبثوا بإحكام وبصقوا عليّ. تمتعوا بالإنهاك الهستيري والمازوخي -أياً كانت صفته- من التمسك بالمناجم، بالمسابك، بالمصانع، بالجحيم، استمتَعوا به، استمتَعوا بالتدمير المجنون لجسمهم العضوي الذي فُرض عليهم بالتأكيد، لقد استمتعوا بتحلل هويتهم الشخصية، والهوية التي بنتها التقاليد الفلاحية لهم، وتمتعوا بتفكك عائلاتهم وقراهم، وتمتعوا بمجهوليتهم الشنيعة الجديدة في الضواحي والحانات صباحاً ومساءً»(٣٥).

لطالما أخذ فيشر تهمة ليوتار، بكل ما فيها من فكاهة سوداء، على محمل الجد. في مقالته «ترمينيتور مقابل آفاتار» التي نشرها عام

٢٠١٠، على سبيل المثال، قام بتحديث استفزاز ليوتار وتطبيقه على القرن الحادي والعشرين:

«ارفعوا أيديكم، يا من تريدون التخلي عن ضواحيكم وحاناتكم المجهولة والعودة إلى الوحل العضوي للفلاحين. ارفعوا أيديكم، يا من تريدون العودة فعلًا إلى المناطق والعائلات والقرى ما قبل الرأسمالية. ارفعوا أيديكم أكثر، يا من تعتقدون حقاً أن هذه الرغبات لاستعادة كلية عضوية هي رغبات عرضية للثقافة الرأسمالية المتأخرة، أكثر من كونها من بين المكونات المدمجة بالكامل للبنية التحتية الرغبوية للرأسمالية»(٣٦).

إن الطبقة العاملة في القرن الحادي والعشرين متورطة في رغبتها الخاضعة؛ رغبتها في التبعية كما كانت في القرن العشرين. لكن هذا التناقض الظاهري للرغبات السادية المازوخية لا يخلو من استخداماته. كما يتابع فيشر: «ليس بعيداً عن «نعم» الرغبة الثملة عند ليوتار، تكمن «لا» الكراهية والغضب والإحباط: لا إشباع، لا مرح، لا مستقبل. هذه هي موارد السلبية التي أعتقد أنه يجب على اليسار الاتصال بها مرة أخرى»(٣٧).

قد لا يكون اليسار عموماً مستعداً لذلك في الوقت الحالي -وربما يكون فيشر نفسه قد خفف من شهوته للسلبية في السنوات التالية- ولكن تماماً كما تنبأت الثقافة المضادة النامية مراراً وتكراراً بالتغيرات السياسية في تلك الحقبة، وجدت استفزازات ليوتار مغلفة في الكثير من الموسيقى والثقافة المعاصرة. في الواقع، ما

هي الثقافة المضادة إن لم تكن إعادة صياغة الهيمنة الثقافية بشكل سلبي؟ في حين أن هناك العديد من الأمثلة للاختيار من بينها في لحظتنا الحالية، فقد تجد هذه النار الخلَف الروحي الأكثر وضوحاً لها في فرقة Sleaford Mods التي تثير موسيقاها غضباً يندمج فيه الإحباط الاقتصادي والجنسي بطريقة عمل عليها ليوتار لأول مرة بشكل مثير للجدل في نظريته التجاوزية، بقوة، للاقتصاد الليبيدي.

في أغنيته لعام ٢٠٠٨ «الباحث عن العمل»، على سبيل المثال، يتمسك المغني جيسون ويليامسون بإحكام بمكبر الصوت ويبصق عليك، ويتدرب على نوع من المونولوج الداخلي الحقود؛ ما يتمنى أن يقوله للبيروقراطيين المتعاطفين ظاهرياً في مركز العمل:

«إذن، سيد ويليامسون، ماذا فعلت للعثور على عمل بدخل جيد منذ آخر توقيع لك؟/ سحقاً لكل شيء! لقد كنت جالساً في المنزل أستمني. وأريد أن أعرف لماذا لا تُقدّم القهوة هنا. من المفترض أن يكون توقيعي في الحادية عشرة بعد الظهر. الساعة الآن الثانية عشرة. والبعض منكم الأوغاد ذوو الرائحة الكريهة يحتاجون إلى الإعدام/ سيد ويليامسون تاريخك الوظيفي يبدو مثيراً للإعجاب. إنني أنظر إلى ثلاثة مناصب إدارية شغلتها سابقاً مع شركات مرموقة. أليس هذا شيئاً تود العودة إليه؟/ لا، كنت سأنتهي فقط بأن أسرق المكان اللعين. ورق العشرينات الذي يملأ الدرج يحدّق فيك طول اليوم، بالكاد كنت أُودع النقود في البنك»(٣٨).

ترفض أغنية «الباحث عن العمل» الشكل الأخلاقي للمسحوقين ومن يفتقرون إلى الحظ. إنه عكس شخصية مثل دانيال بليك، كما رأيناها في فيلم كين لوتش الذي نال استحسان النقاد عام ٢٠١٦، «أنا، دانيال بليك». بدلاً من رفع الوعي من خلال التعاطف، وتصوير الواقع المرير لدولة الرفاهية البريطانية من خلال الأدب، يقوم ويليامسون عوض ذلك بإثارة الوعي من خلال التفكير العنيف، ويكبت عار التبعية الطبقية ويحوله إلى سلاح. هذا لا يعني أن رفض فرقة «سليفورد مودز» لصورة كين لوتش هو رفض لهذا الشكل من الوعي السياسي. إنها ببساطة تقدم صورة عكسية للذاتية البروليتارية: مقذوفة من النظام وتحبه. تعيد «الباحث عن عمل» تنشيط «نعم» رغبة ليوتار الثملة، بهذا المعنى، مؤكدة حقيقة أن هذا القهر الصعب هو ما يجعل الطبقة العاملة تشكل تهديداً للنظام نفسه. اللعنة على لباقة طبقتك الوسطى! لدي رغبات ألاحقها...

لا يزال لتفكير فيشر السايكادلي دور يلعبه هنا. المعنى الضمني هو أن أخلاقيات العمل المعادية لفرقة البيتلز في الستينيات «ابقَ في السرير، وعُم عكس التيار» أصبحت في متناول الطبقة العاملة اليوم أكثر مما كانت عليه من قبل. ما كان جيداً بما يكفي لجون ويوكو هو بالتأكيد جيد بما يكفي للباحث عن عمل. أليس من الأفضل أن يتمّ النوم في شقة في جرانثام بدلاً من جناح خاص في فندق هيلتون؟

بالتفكير في سهولة الوصول الحالية لهذه الفعالية القوية، كتب فيشر لدى مراجعته ألبومين من ألبومات «سليفورد مودز» في مجلة

«ذا واير» The Wire في عام ٢٠١٤، أن هذا النوع من السخط الذي يعطيه ويليامسون صوتاً «موجود في كل مكان في المملكة المتحدة الآن ولكن جرى تحويله إلى شيء خاص في الغالب: متبلد تحت تأثير الكحول ومضادات الاكتئاب، أو جرى توجيهه إلى خانة التعليق العاجز، إلى سخط وسائل التواصل الاجتماعي الحاقد الفارغ»(٣٩). مع ذلك إنه سخط «يؤكّده الوعي الطبقي الذي يدرك بألم أن لا شيء يمكن أن يحول الاستياء إلى عمل سياسي»(٤٠). تبقى العديد من الأسئلة: «من سيتواصل مع الغضب والإحباط اللذين يعبّر عنهما ويليامسون؟ من يستطيع تحويل هذا التأثير السيّئ إلى مشروع سياسي جديد؟»(٤١) من الذي سيغتنم هذا الاستياء المخفّف كيميائياً ويطلقه على المؤسسة؟

هذا الاستياء، بمعنى ما، هو مجرد تأجيج النار في حركة أوسع. هل محكوم عليه بالعجز إن لم تمسك تلك النار بخيال الفئات التي يعطيها صوتاً؟ في حديثه عن ليوتار مع طلابه في أواخر عام ٢٠١٦، عبّر فيشر أيضاً عن إعجابه بـ «الأسلوب العظيم الموشى بعناية» للفيلسوف، ولكنه يتساءل عمّا إذا كانت لغة ليوتار المنمقة والشائكة هي «عرض لنوع عظيم من الاستقلالية والاكتفاء بالنص بحد ذاته أو عجزه أو لاجدواه؟». هذه هي الأسئلة التي لا تزال تطارد الثقافة اليوم، وإذا كانت تطارد الثقافة، فسوف تطارد السياسة حتماً. وما لم تظهر نقاط القوة في الأخيرة من السابقة، فقد نجد أنفسنا عالقين في نفس حلقة التغذية الراجعة السلبية.

سرّع العملية

تشبه محاضرات فيشر «رغبة ما بعد الرأسمالية» إلى حد كبير مقدمته عن «شيوعية حبوب الهلوسة»، تقدم نفسها كمحاولة للبحث في الاستنتاج. محاضرات تتساءل: ما هو المطلوب منا إذا أردنا حقّاً تجاوز الرأسمالية؟ الاقتراح الذي ينبثق من المحاضرة الخامسة من هذه السلسلة هو أنه يجب علينا الإسراع إلى ما وراء مبدأ اللذة، إلى ما وراء ثقافتنا في الاسترجاع والتقليد، إلى ما وراء الفصل المستمر لوعي الجماعة، ووراء الواقعية الرأسمالية. بهذا المعنى، يحاول فيشر أن يصف لطلابه، من الألف إلى الياء، ممارسة عملية جديدة للتسريعية اليسارية.

يتم ذكر التسريعية بشكل متكرر في سلسلة المحاضرات -حتى أن فيشر يذهب إلى حد ادعاء أن الخطاب المحيط بالمصطلح «ربما يكون له التأثير الأكبر على المساق الدراسي»- ولكن من أفضلية وجودنا في ٢٠٢٠، فإنها تتطلب شيئاً من السياق الإضافي.

التسريعية اليوم معيبة إلى حدّ كبير. فبعد أن اكتسبت ارتباطاً شعبياً (ربما يكون قاتلاً) مع اليمين المتطرف، مع ظهور المصطلح بشكل مثير للاشمئزاز في بيان عام ٢٠١٩ الخاص بالتفوق الأبيض والقاتل الجماعي الأسترالي برينتون تارانت، بات الفهم الشائع لأهداف هذه الفلسفة اليوم هو أن الرأسمالية (أو «الوضع الراهن» بشكل عام) عبارة عن فوضى من التناقضات التي لا تكاد تعمل ولا يمكن تحملها؛ لذلك، يجب علينا تسريع آليات الرأسمالية (أو

«الوضع الراهن») نحو هلاكها الحتمي. يُترجم هذا الموقف بشكل غير دقيق (ولكن في كثير من الأحيان) على أنه «يجب أن تسوء الأمور قبل أن تتحسن». ومع ذلك، كما أشار الفيلسوف بيت ولفندال في عام ٢٠١٥، «هذا ليس موقفاً اتخذه أي شخص على الإطلاق»(٤٢). في الحقيقة، كان موقف التسريعية بمثابة نقد للطريقة التي تزداد بها الأمور سوءاً فقط. لم تعد الأزمات، سواء كانت أزمات رأسمالية أو احتجاجية -مثل الانهيار المالي لعام ٢٠٠٧/ ٢٠٠٨ وحركة «احتلوا» التي أعقبت ذلك- تنتج أي تغيير؛ السلبية تدمر القديم ولكنها لم تعد تنتج الجديد.

كان هذا في الاعتبار، حين استولى مارك فيشر على التسريعية -وهو مصطلح صاغه بنيامين نويس عام ٢٠١٠، في نقده للفلسفة القارية لما بعد مايو ١٩٦٨، في كتابه «استمرارية السلبي»(٤٣)، وأكد عليها بشكل عكسي. كان كتاب نويس، بشكل عام، نقداً لكيفية هوس الفلسفة القارية بتأكيد السلبيات. ثم أكد فيشر، بطريقة بارعة، على نقد نويس السلبي. ندرك متأخرين اليوم، أن هذا قد يكون خطأً من جانب فيشر، ولكن، للأفضل أو للأسوأ، ظل الاسم عالقاً متداخلاً مع التقاء غريب بين مواقف متنافسة.

يمكن القول إن فيشر استولى على المصطلح لإثبات أن موقف نويس الذي يبدو إيجابياً، بالنظر إلى هذا التشابك في النفي والتأكيد، كان مغالطة. ففي حين سعى نويس إلى حلّ هذه الكتلة المتشابكة، أكد فيشر جميع الجوانب، كما لو أن مشروع نويس كان في حدّ ذاته تجسيداً للسلبي، مما زاد من الإشكالية التي كان يأمل في نقدها. ومع

ذلك، كان فيشر مدركاً للطرق التي كانت بها حلقة التغذية الراجعة السلبية من التأكيد والنفي سبباً رئيسياً لـ «التعثر» المأساوي للقرن الحادي والعشرين. في الواقع، ظهر الخطاب الإلكتروني المتعلق بالتسريعية بشكل واضح من الانهيار المالي في ٢٠٠٧/ ٢٠٠٨، والذي انكشف إثره أن اليسار وحركاته الاحتجاجية عاجزان تماماً عن إحداث تغيير حقيقي. وبينما كان نويس قلقاً بشأن مدى استمرار السلبية الفلسفية، كان فيشر قلقاً بشأن الكيفية التي أصبحت بها هذه السلبية الآن في أزمة سياسية. لم يكن وجودها مصدر قلق، بل كان عجزها. سعت كتابات فيشر المتسارعة إلى وضع استراتيجية عملية لكيفية تجاوز هذه الأزمة (٤٤).

كان فيشر وآخرون ينظرون إلى التسريعية، باعتبارها ابنة عم الهونتولوجي، المفرطة النشاط، على أنها تحليل للسرعة المتزايدة للتقدم التكنولوجي في ظل الرأسمالية التي سعت إلى فهم كيفية تأثير هذه السرعة على الإنتاج الثقافي البشري وإنتاج الذاتية(٤٥).

لاحظ هؤلاء الكتّاب التسريعيون أنه بينما تستمر الرأسمالية في التطور بسرعات متزايدة بأضعاف مضاعفة، فإننا بصفتنا ذوات معاصرة للرأسمالية لا نستطيع مواكبة النظام الذي نجد أنفسنا محاصرين فيه. نتيجة لذلك، تتجمد الثقافة وتنجر إلى النظام نفسه، والذي يستجيب من خلال تهدئة رغباتنا عبر وسائل سطحية ويقودنا إلى الوهن عند نهاية التاريخ. ربما لم يكن الفلاسفة القاريون الذين انتقدهم نويس قادرين على منع حالة ما بعد الحداثة الحادة

هذه، لكن بالنسبة لفيشر، كان إلقاء اللوم عليهم بسبب صعودها أمراً لا طائل منه.

لم يقترب أي شخص آخر إلى هذا الحد، من الناحية الفلسفية على الأقل، من فك حبسنا الذي وصفه فيشر لاحقاً بأنه «ركودنا المحموم». ومع ذلك، فمن محاججة نويس الأولية تظهر معظم انتقادات التسريعية الآن. لقد عرّف النظرية بعين نقدية على أنها تؤوي الاعتقاد بأنه «إذا ولدت الرأسمالية قوى الانحلال الخاصة بها، فإن الضرورة تكمن في جعل الرأسمالية نفسها راديكالية: كلما أصبحت أسوأ كان ذلك أفضل»(٤٦). كان هذا هو ما أشار إليه على أنه الميل التسريعي للفلسفة القارية. إنه اتجاه استخدمه اليمين المتطرف لتبرير تشجيع الحرب العرقية.

عندما جادل بيت ولفندال لاحقاً بأن أحداً لم يتمسك بهذا الموقف على الإطلاق، كان يحاول توضيح أن التسريعية في صيغتها المؤكدة حديثاً «لا تتعلق بتسريع تناقضات الرأسمالية بأي حال من الأحوال. أياً كان ما يتم تسريعه، وهناك خلافات شديدة وهامة حول هذا الأمر، فهي ليست تناقضات، ومهما كان الانتقال الذي تهدف إليه هذه التسريعية، فهو ليس انهياراً مجتمعياً»(٤٧).

الآن، ومع ذلك، فإن هذه الاعتراضات على الكليشيه التسريعي لا تلقى آذاناً صاغية. تم التأكيد على تقليص نقد نويس للفلسفة القارية بأسوأ معنى، فعلى مستوى الخطاب الشعبي على الأقل، لقد انتصر.

صيرورة التاريخ

بالنظر إلى المواد الأخرى التي تمت مناقشتها في محاضرات «رغبة ما بعد الرأسمالية»، يمكننا القول إن ما يجب تسريعه بالنسبة إلى فيشر هو عملية التاريخ. قد نتذكر، على سبيل المثال، النص الشهير لفرانسيس فوكوياما المنشور عام ١٩٩٢، «نهاية التاريخ والرجل الأخير»، والذي لم يعلن فيه عن نهاية حدوث الأشياء بحد ذاتها، بل أعلن بدلاً من ذلك عن الانتصار الأيديولوجي النهائي للرأسمالية، والنتيجة الجانبية لذلك هي التشيّؤ المطلق للتاريخ والهونتولوجي المأساوي الحالي الذي يطاردنا.

تكمن هذه القضية في خلفية محاضرة فيشر الثالثة، والتي يتحول فيها إلى «التاريخ والوعي الطبقي»، وهو نص عام ١٩٢٣ للفيلسوف المجري جيورجي لوكاتش. بينما يركز فيشر على النصف الأخير من عنوان العمل، إلا أن لوكاتش يفرق بين عملية لا تنتهي من رفع الوعي وبين الوعي الذاتي الذي يُمنح فوراً -أي السطحي والثابت- لمكان المرء في التاريخ.

في الأخير، نعلم جميعاً أن التاريخ كتبه المنتصرون. بالنسبة إلى لوكاتش، يعتبر تجسيد الرأسمالية للتاريخ إحدى الاستراتيجيات المركزية التي تمتلكها لترسيخ مكانتها. يكتب:

«التشيؤ، إذن، هو الواقع الضروري والفوري لكل شخص يعيش في المجتمع الرأسمالي. يمكن التغلب عليه فقط عبر الجهود المتجددة الثابتة والمستمرة لتعطيل البنية المتشيّئة للوجود، وعبر

الارتباط الملموس بالتناقضات الواضحة والملموسة أيضاً للتطور الكلي، وعبر إدراك المعاني الكامنة لهذه التناقضات بالنسبة إلى التطور الكلي»(٤٨).

يعتقد العديد من المتخصصين في التسريعية أن تفاقم التناقضات هو الهدف من اللعبة. الأمر ليس كذلك. كما يوضح لوكاتش، يجب أن نفهم التناقضات في مجملها إذا أردنا التصرف بشكل مختلف. هذه الحجة، مرة أخرى، تنذر بالسبب السايكادلي لفيشر. كتب لوكاتش يجب أن نتذكر أن التاريخ قابل للتغيير. إنه ليس، كما جرى التنظير حوله منذ هيجل، بأنه «حاجز لا يمكن التغلب عليه لنظرية المعرفة العقلانية»(٤٩).

بالنسبة إلى لوكاتش، هذا يعني أن التاريخ البشري يختلف عن التاريخ الطبيعي. يتأثر تاريخنا أيديولوجيا بموقفنا في الوقت الحاضر. أما التاريخ الجيولوجي -السابق للمناقشات الخلافية الحالية حول ما يسمى بـ «الأنثروبوسين»- فليس كذلك. أحداث التاريخ البشري -حروبنا، انتخاباتنا، ثقافتنا- ليست أحافير متضمنة في الطبقات الجيولوجية للأرض، على الرغم من أن الرأسمالية تطلب منا بالتأكيد أن نعتقد أن هذا هو الحال(٥٠).

على العكس من ذلك، فالتاريخ ليس ما يكمن وراءنا في الماضي، بل هو ما يحدث هنا معنا في الحاضر. التاريخ هو قصة صيرورتنا، ومن أجل الحفاظ على هذا الوضع، يجب أن ينخرط التاريخ في عملية الصيرورة الخاصة به أيضاً. يكتب لوكاتش: «فقط في

التاريخ، في العملية التاريخية، في التدفق المستمر لما هو جديد نوعياً، يمكن العثور على النظام النموذجي المطلوب في عالم الأشياء»(٥١). يرى بأن التاريخ يحدث فقط عندما تتغير الأشياء. ومن لديه القدرة الحقيقية على تغيير الأشياء؟ البروليتاريا فقط. بالنسبة إلى لوكاتش فالتاريخ -أي التاريخ الحقيقي- هو «تاريخ الإطاحة المستمرة بالصيغ الموضوعية[1] التي تشكل حياة الإنسان»(٥٢)؛ التاريخ هو «نتاج نشاط الإنسان نفسه (وإن كان اللاواعي)... هو تعاقب تلك العمليات التي أُطيح من خلالها بالأشكال التي يتخذها هذا النشاط وعلاقات الإنسان مع نفسه (بالطبيعة، بالآخرين)»(٥٣).

مع ذلك، فإن المشكلة في لحظة ما بعد الحداثة الحالية تكمن في حساب إلى أي حدّ تحب الطبقة العاملة، بشكل عام، التاريخ متشيّئاً، وتستمتع باليقين من سرده ووضعه في كياننا في حالة ركود واضح. هذه التهمة هي التي تشغل ليوتار على وجه الخصوص، كشخصية تلوح في الأفق في كل من نقد نويس للتسريعية وتأكيد فيشر عليها.

بالعودة إلى مقال ولفندال حول هذا الموضوع، يوضح أنه في رسم خرائط بعض السوابق الفلسفية المركزية للنظرية موضع

---

(1) يستخدم لوكاتش التعبير الألماني Gegenständlichkeits formen المنقول إلى الإنجليزية بـ objective forms حيث يصف لوكاتش بشكل متكرر السلعة: إنها الطريقة التي تصبح بها الأشياء شكلًا اجتماعيًا موضوعيًا أو توجد اجتماعيًا. علاوة على ذلك، ضمن هذا الشكل من الموضوعية فإن هناك أنواعًا معينة فقط من العلاقات هي العلاقات الصالحة أو المعترف بها.

الانتقاد، فإن محاولة ليوتار في «الجمع بين الماركسية والتحليل النفسي تنطوي على العديد من المشاكل... لكنها تثير إشكالية مفاهيم الرغبة والاستلاب بطرق مهمة»(٥٤). ما يجادله به ليوتار، وفقاً لـ ولفندال، والذي يبدو كتنبؤ لنقد لويس مينش الساخر قبل أكثر من ثلاثين عاماً من حدوثه (ورفضه)، هو أنه «لا يوجد شكل ما قبل رأسمالي نقي أو أصيل أو طبيعي نعود إليه»، ولذا يجب علينا عدم «التنصل من أشكال الحياة والرغبة التي تم إنتاجها في ظل الرأسمالية، ببساطة بسبب هذه الحقيقة المتعلقة بنشوئها»(٥٥). ومع ذلك، فإن ما ننطلق منه من هنا يظل مجالاً حيوياً للنقاش؛ ما ستكون عليه طبيعة مجتمع ما بعد الرأسمالية هو شيء ما زال لم يُرَ بعد. تنبأ ولفندال بالانقسام الذي سيحدد لاحقاً الخطاب التشريعي عبر الإنترنت في منتصف عام ٢٠١٠، يكتب ولفندال:

«إن تكهناتنا حول هذه المسألة يمكن أن تنحدر إلى احتفال شرير بميول الرأسمالية المدمرة والقمعية (أنا أنظر إليك يا ليوتار)، لكن من الممكن أيضاً أن تكون بالقدر نفسه دعوة إلى مزيد من الوعي الذاتي في ما يتعلق بكيفية بناء رغباتنا وأنفسنا (هنا أنظر إليك يا فوكو)، تقييم صادق يرفض الوقوع في فخ الحنين إلى الوعي الزائف الذي يتخلل الكثير من الخطاب اليساري»(٥٦).

هنا، يطلّ فكر فيشر السايكادلي مرة أخرى برأسه، مع التسريعية -ككنيسة فسيحة معترف بها- يتعامل بدقة مع الطرق التي ما زالت تتيح لعقل تحاصره لاواقعية حداثة الرأسمالية -كما أعلن سبينوزا-

أن يكون سببًا في حرية الإنسان الموجودة فعلاً. بالنسبة إلى لوكاتش، ما هو ضروري يبدو واضحاً. عندما يجادل مؤيدو التسريعية بأن «المخرج الوحيد هو من خلال»، فإنهم يقصدون أن المخرج الوحيد هو إلى الأمام. إلى الأمام في الزمن وفي التاريخ.

ليس هناك رجوع إلى الماضي المتشيّء. محاولة القيام بذلك تعني قبول المصير الذي يريده لنا أيديولوجيو الرأسمالية. بقدر ما قد يكون هناك اتفاق ضئيل بين الجماعات التسريعية الأخرى، فإن العملية التي يجب تسريعها، بالمعنى اللوكاتشي، هي التاريخ.

ماذا كان مارك فيشر ليفعل؟

لسوء الحظ، فإن الوعد بمزيد من التطوير لهذا الفكر جرت مقاطعته بشكل مأساوي. بعد عطلة عيد الميلاد لعام ٢٠١٦، لن تستكمل سلسلة محاضرات فيشر في العام الجديد. لهذا، كانت محاضرته الأخيرة عن ليوتار حلوة ومرة. القليل جرى حلّه، ومع ذلك، وبعد انخراطنا في هذه المحاضرات الخمس وحدها، قد نجد أنفسنا نمتلك معرفة جديدة -وفي الواقع، وعياً جديداً- في ما يتعلق بالظروف التي نعيش فيها، والتي بطرق عديدة، عشنا فيها دائماً.

وكانت المحاضرة السادسة في السلسلة مقررة للنظر في حركة أوتونوميا في إيطاليا في أواخر السبعينيات. طلب فيشر من طلابه، على وجه الخصوص، قراءة فصل من كتاب نيكولاس ثوبيرن لعام ٢٠٠٣ «دولوز وماركس والسياسة». وعلى الرغم من أن فيشر

كان ينوي التركيز تحديداً على الفصل الخامس من الكتاب -حول سياسات رفض العمل- إلا أنه من المثير للاهتمام التفكير في حقيقة أن نص ثوبيرن يهتم بالمثل بالخطط غير المتحققة لمفكر عظيم.

قبل وفاته في عام ١٩٩٥، أعلن جيل دولوز أن عنوان كتابه الأخير سيكون «عظمة ماركس». لا يزال عنواناً مثيراً للاهتمام، لأسباب ليس أقلها أن ماركسية دولوز التي تبدو غير تقليدية قد لاحقت الاستقبال السياسي لعمله بالنسبة للعديد من الباحثين. ولكن، كما كتب ثوبيرن فإن هذا الوعد الذي لم يتمّ الوفاء به لعمل نهائي عن ماركس «يترك فراغاً في عمل دولوز وسؤالاً مثيراً للاهتمام». كيف كان لفيلسوف الاختلاف والتعقيد -لمن كان الصدى بدلاً من التفسير أساس المشاركة الفلسفية لديه- ليؤلّف «عظمة» ماركس؟ ما نوع العلاقات التي سيبنيها دولوز بينه وبين ماركس، وما هي خطوط القوة الجديدة التي ستظهر؟ من خلال التعامل مع هذا السؤال وإظهار أهميته، يجادل إريك أليز: «يمكن إدراك كم هو مؤسف أن دولوز لم يتمكن من كتابة العمل الذي خطط له باعتباره العمل الأخير...»، لكن هذا ليس ندماً غير منتج. لأنه، كما يقترح أليز، يمكن للكتاب المفقود حشد علاقات جديدة مع عمل دولوز. يمكن لغيابه ذاته أن يؤدي إلى تفاعل مع «ماركس الافتراضي» الذي يمتد عبر نصوص دولوز(٥٨).

بالطريقة نفسها، يخيم شبح «شيوعية حبوب الهلوسة» على فكر فيشر. لهذا السبب، تمّ جمع هذه المحاضرات معاً ونشرها في الكتاب

الحالي، حيث تعمل كل مناقشة كصندوق أدوات وافر لاستخدامه إلى ما لا نهاية من قبل المهتمين، وتثير الانخراط بـ «الشيوعية الافتراضية» التي كان فيشر يفكر فيها.

من المؤكد أنه لم يكن في نية فيشر نشر أفكاره في صيغة مثل هذه، ومع ذلك؛ وفي الوقت الذي يتمّ فيه نشر أعماله في خدمة جميع أنواع المشاريع، لا يوجد شخص أفضل لتوضيح فكر فيشر من فيشر نفسه، وهو فكر يتطلب بالتأكيد بعض الإيضاح.

في أواخر عام ٢٠١٧ مثلاً، تم تناول «شيوعية حبوب الهلوسة» في المملكة المتحدة من قبل مجموعة يسارية ناعمة مرتبطة مباشرة بحزب العمال، والتي حاولت زيادة جرأة الاشتراكية الديمقراطية من خلال دمجها مع النوستالجيا لحفلات الـ «راف» العاصفة[1] والهيبي، حتى الذهاب إلى أبعد من ذلك للدعوة إلى الاشتباك من جديد مع تلك الجوانب من الهيبية التي كان فيشر أكثر تشككاً فيها. والتي أعيد تسميتها لاحقاً باسم «كوربينية[2] حبوب الهلوسة» لتثبيتها بقوة أكبر في لحظتها المعاصرة، ظلت هذه الحركة وفية للعديد من اهتمامات فيشر، مثل الحاجة إلى رفع وعي جمعي جديد، لكنها احتفظت أيضاً بالعديد من الصفات التي رأى فيشر أنها تضرّ بأية قضية مضادة للثقافة(٥٩). فشلت هذه الحركة

---

(1) حفلات تقام في مستودعات أو ملكيات عامة أو خاصة ليست مخصصة للاحتفال، تسمع فيها عادة الموسيقى الإلكترونية وتستمر لفترات طويلة، وقد ارتبطت بالعموم بتعاطي المنضمين إليها حبوب الهلوسة.

(2) نسبة إلى جيرمي كوربين

أيضاً في أن تأخذ في الاعتبار تلك الإشكالية المركزية في كل كتابات فيشر: أزمة السلبي. هذا يعني أن البهجة الجماعية هي مرهم سطحي لحزن فردي إذا لم يكن أي منهما قادراً على إنتاج الجديد. يجب أن نجد طريقة للتدخل في كليهما؛ كليهما المتشابك القادر على دفعنا إلى الأمام. من خلال تجاهل لُبّ مشروع فيشر السايكادلي الجدلي، فإن أي مقاربة لـ «شيوعية حبوب الهلوسة» بعد وفاته محكوم عليها أن تكون أكثر بقليل من «سياسة شعبية»، وإذا كانت محتويات المحاضرات الخمس الأولى من هذا المساق الدراسي هي شيء يمكن أن يكوّن رأياً حولها، فقد كان في جعبة فيشر أكثر بكثير لقرّائه من ذلك.

مع وضع هذا في الاعتبار، نأمل أن تكون هذه المحاضرات مصدراً مفيداً، وأن توفر أساساً أوسع لمشروع «شيوعية حبوب الهلوسة» مما كان متاحاً في السابق. من نواحٍ عديدة، من المدهش أن القليل جداً أذكى الاهتمام بـشيوعية حبوب الهلوسة، وخاصة بسبب شيء غير مكتمل للغاية، وهذا دليل على وضوح مسودات فيشر، ناهيك عن نصوصه المنجزة بالفعل. في حين أن النصوص التي تم جمعها هنا قد تتطلب بالمثل تسميتها بـ «المسودات»، إلا أنها تشكل شيئاً أكثر من مجرد مقدمة. بدلاً من ذلك، نُعطى خيط أريادني[1] مرخياً– وهذا الخيط المرخي الذي ننشده جميعاً للاستمرار في غياب فيشر.

---

(1) تقول الأسطورة اليونانية إن الأميرة أريادني أعطت حبيبها الأمير ثيسيوس سيفاً وخيطاً حين أُجبر على الدخول إلى متاهة الوحش مينوتور، ترك الأمير بداية الخيط

قد يكون هذا اقتراحاً مزعجاً للبعض. مما لا شك فيه أن قدرة فيشر كمرشد، في هذا الصدد -مواهبه كمتعقب، وحتى اجتيازه مناطق غريب ومخيفة للرأسمالية- هي التي أدت إلى الاهتمام المتزايد بفكره منذ وفاته المبكرة. حتى أولئك الذين لم يكونوا على دراية بعمله قبل عام ٢٠١٧ يجدون أنفسهم يعبرون عن نفس المشاعر التي تم التعبير عنها عبر الإنترنت مراراً وتكراراً: «أتمنى أن يكون مارك فيشر هنا» ليرشدنا، ليعلّمنا، ليمنحنا الثقة، ليُضحكنا.

ولكن، في كل حالة، من الواضح أن الأسئلة التي طرحها فيشر حول ليوتار وفرقة «سليفورد مودز» تظلّ وثيقة الصلة بمشروعه الخاص، مثلما هو الحال مع تلك الأسئلة المستوحاة من إرثه. من سيتواصل مع الغضب والإحباط اللذين عبّر عنهما؟ بالإضافة إلى ذلك، من سيتواصل مع الفرح والطاقة اللذين خلقهما أيضاً؟ الإجابة على هذه الأسئلة ليست فردية بل جماعية. لم يكن فيشر نفسه، لكنه شعب لم يأت بعد.

في مدخل المتاهة، ثم أخذ يرخيه كلما سار إلى الأمام ممسكا بباقي لفافة الخيط في يده ليستدل على طريق الخروج لاحقًا.

ملاحظة على النص

أُنتجت المحاضرات الخمس المقدّمة في الصفحات التالية باستخدام تسجيلات قام بها وشاركها نيس زافرل[١].

قد يجد القرّاء فيشر جديداً هنا؛ فيشر الذي لا يعرفه معظم الناس. هذا فيشر تجريبي، يطور الحجج على أرض الواقع، ويعمل على إقناع طلابه ورفع وعيهم بأن عالماً آخر ممكن.

هذا هو فيشر الخام، فيشر على طبيعته، يتحمس لنطاق واسع من الموضوعات ويتمكن من إشراك طلابه في بعض المفاهيم الصعبة. من المنطقي أن تكون هذه المحاضرات أيضاً بمثابة نسخة مارك الصوتية لـ «شيوعية حبوب الهلوسة». تماماً مثلما كتب «الواقعية الرأسمالية» ضمنياً لطلابه من المستوى الأول في كلية التعليم الإضافي حيث درّس في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، على أمل أن يجرهم من سباتهم.

---

(1) هو حالياً طالب دكتوراه في جامعة هارفارد.

كان مارك هذا يمرّر مجموعة أدوات لجيل جديد، أو ربما نفس الجيل بعد عشر سنوات، وهو الآن منخرط تماماً ويتطلع إلى التعمق أكثر تحت سطح الفردية الإلزامية، ولقطة شاشة تعمل باللمس، والكدح اللامتناهي.

بما أن المحاضرات سُجّلت في جامعة حديثة، فإن التسجيلات الأصلية تجري مقاطعتها بأحداث أخرى. تم الاحتفاظ بحالات المقاطعة لتفسير طرق مارك في المناقشة، والارتداد بين المراجع، واستعادة نفسه عند فقد خيط معين. ومع ذلك، فقد تم إجراء تعديلات، في بعض الأحيان، للحدّ من تأثير هذه الحالات على تجربة القراءة.

خلافاً لذلك، تحاول هذه النصوص أن تظل وفية للإيقاعات المنطوقة وتحولات العبارات، بغض النظر عن طبيعتها الخاصة. وقد تم إجراء ذلك للاحتفاظ بصوت مارك قدر الإمكان، والأهم من ذلك، أسلوب المحاضرات الواضح والديناميكي والارتجالي الذي يحبه طلابه.

في مشاريع أخرى من هذا النوع، عادة ما يكون من المسلّم به أن مثل هذه التناقضات أو الانقطاعات يتم حذفها من التسجيل، ولكن بالنظر إلى طبيعة العمل الجاري لسلسلة المحاضرات نفسها و«التجربة المفتوحة» التي أعلن مارك أنه كان يطلقها، يبدو من الصواب فقط محاولة الاحتفاظ بجو صباح الإثنين الباكر. إنهم متشددون ومتباينون ومترددون، لكنهم لم يكونوا بائسين.

تمت إزالة هويات الطلاب حفاظًا على الحقّ في إخفاء الهوية.

جميع الاقتباسات وأرقام الصفحات المشار إليها على مدار الجلسات مرتبطة بإصدارات الكتب المحددة في القراءات الأسبوعية، ما لم يذكر خلاف ذلك.

يمكن العثور على قائمة كاملة بهذه القراءات في منهج المساق الدراسي المدرج في نهاية الكتاب تحت عنوان «الملحق الأول». يمكن العثور على مراجع أكثر تفصيلاً في الحواشي.

تحتوي الحواشي السفلية الإضافية إما على مواد تكميلية -مثل التوجيهات الأكثر دقّة للنصوص التي ذُكرت بشكل عابر، وملخصات المناقشات، والنقاط المأخوذة من شرائح المحاضرة (خلال الأسبوع الأول على وجه التحديد)- أو تقديم معلومات إضافية في ما يتعلق ببعض التعليقات التي قد تبدو غير متسلسلة ومن خارج السياق المباشر لقاعة المحاضرة.

المحاضرة الأولى

ما المقصود بـ «ما بعد الرأسمالية»؟

٧ نوفمبر ٢٠١٦

مارك فيشر: ... سنمرّ على بناء هذا المساق الدراسي كما أتصوره في الوقت الحالي. كما أؤكد أن بإمكانكم المساهمة فيه، يمكنكم تشكيله. هذه المحاضرات هي تجربة مفتوحة تبدأ من الآن فعلاً...

حسناً، إذن ما كنت سأفعله للبدء هو الحديث عن الإلهام السلبي الذي يقف خلف هذه المحاضرات. كنت أنوي عرض ثلاثة أشياء على الشاشة، لكن عليّ التحدث خلال العرض لأن الصوت تعطّل لسبب لا يمكنني فهمه...

(يشغّل فيشر إعلان «أبل سوبر بول» الذي ظهر عام ١٩٨٤، حيث تظهر امرأة ترتدي ملابس رياضية ملونة يطاردها حراس أمن يرتدون ملابس مكافحة الشغب، وتقوم بإلقاء مطرقة ثقيلة على شاشة عملاقة، يجلس أمامها جيش من الكادحين الرماديين[1]

---

(1) الشخص الرمادي تعبير من المحكيّة الأميركية، يوصف به الأشخاص الذين لم يكملوا

بوجوه واجمة خلت من التعبير، مشهد يذكّرنا بخطاب الأخ الأكبر في رواية «١٩٤٨» لجورج أورويل. في النهاية، تعلن الدعاية التلفزيونية: «في يناير الرابع والعشرين، ستقدم «أبل» للكمبيوتر «ماكينتوش»، وسترون لماذا لن يكون عام ١٩٨٤ مثل ١٩٨٤»)(١).

هذا هو أول فيديو . هل تعرّف أي منكم على هذا الإعلان؟ هل رآه أي أحد من قبل؟ (غمغمة عامة) نعم. يظهر في فيلم ستيف جوبز، أليس كذلك؟ هل صادفه أحد من قبل؟... أجل؟ أين رأيته؟

طالب # ١: حسناً، أنا لم أر فيلم ستيف جوبز...

م. ف: حقاً، لم تر فيلم ستيف جوبز...

طالب # ١: ... لكن أظن أن أحداً وضع الإعلان على فيسبوك، أظن؟ ليس لدي سياق هنا؛ أنا فقط أعرف أنه إعلان «أبل سوبر بول».

م. ف: نعم، لا شك أن الإعلان يستحق المشاهدة لاحقاً مع الصوت.. كما قلت لا أستطيع إصلاح الصوت في هذه اللحظة... لكن الصورة نفسها تروي القصة هنا. غالباً ما أقول، جدلاً، «هذا هو الفيلم الأكثر تأثيراً خلال السنوات الخمس والثلاثين الماضية». إنه من إخراج... أي أحد يعرف من أخرجه؟

الطالب #٢ : ريدلي سكوت.

تعليمهم المدرسي، ويلتحقون باكراً للعمل في الأعمال المهنية مثل خطوط الإنتاج والتجميع في المصانع. وتصبح لديهم سمات متماثلة تتعلق بملابسهم ومظهرهم العام. (وفقاً للقاموس الحضري).

م. ف: أجل، إذن أخرجه ريدلي سكوت ويمكنكم تخمين هذا، أليس كذلك؟ يمكنكم أن تعرفوا من الأسلوب فهو مشابه جداً للأفلام التي صنعها مؤخراً. لقد أعاد تعريف التيار السائد في سينما الخيال العلمي في هوليوود من خلال فلميه «إيليان» (كائن فضائي) و«بليد رانر»، في عامي ٧٩ و٨٢ على ما أعتقد، إذن فالثاني كان بعد عامين من الأول. إنه حقاً أفضل فيلم صنعه منذ ذلك الحين، في رأيي. ربما كان الفيلم الوحيد المهم الذي صنعه منذ ذلك الحين.

ما فعله هذا الإعلان فعلياً هو أنه زرع فكرة العديد من الاستعارات التي أصبحت الآن، كما أظن، معيارية في تخيلنا: فكرة أنظمة التحكم البيروقراطية العمودية، تقابلها الآلية التي تخصّ تركيبة عقلية فردية شبكية الطابع نوعاً ما.

ما هو ذكي، كما أعتقد -أو ما هو ذو مغزى بالتأكيد- أن كل الإعلانات، يمكن القول، إنها شكل من «عمل-الحلم»[1]. عمل-الحلم، كما يقول فرويد، يتضمن الخلط، والضغط، وتكثيف الأفكار المختلفة معاً.

كل ما يفعله هذا الإعلان، إذا نظرت إلى الصور المجازية فيه، أنه يقوم بتكثيف مجازات الحرب الباردة -التي لا أحد منكم يبلغ من العمر ما يكفي لتذكرها فعلياً، باستثناء تاريخياً، على ما أعتقد- صور

---

(1) عمل الحلم، مصطلح فرويدي يعني التشفير اللاواعي الذي يحول المحتوى الكامن إلى محتوى واضح. أطلق فرويد على عمل الأحلام أيضاً «جوهر الحلم». كتب: «في الأساس، الأحلام ليست سوى شكل معين من التفكير. لكن عمل الحلم هو الذي يخلق هذا الشكل».

الحرب الباردة المرتبطة بالاتحاد السوفييتي على وجه الخصوص؛ هي صور سلبية تتعلق بالوحشة والخضوع البيروقراطي للأفراد.

إذا نظرت إلى الإعلان، فإن هؤلاء الكادحين الرماديين الذين يتجولون خاضعين لأوامر عمودية، قادمة من فوق، من الرأس الناطق بشكل أساسي، ما يحيل بوضوح إلى رواية «١٩٨٤» لأورويل. (ورثة أورويل لم يكونوا سعداء جداً بالإعلان ولكن هذه قصة أخرى، سنترك ذلك جانباً)(٢). لكن الإعلان يدمج تلك الصور التي ارتبطت منذ فترة طويلة بالكتلة السوفييتية، مع الصور المتعلقة بشركات الكمبيوتر الكبرى، مثل IBM، التي سيطرت بعد ذلك على عالم الكمبيوتر. «أبل» تموضع نفسها على أنها ريادية، على أنها لون يتخلّل هذا العالم البيروقراطي الرمادي الكئيب. «أبل» جديدة. إنها على نحو مثير للاهتمام، أنثى[1]. لونها يتخلل هذا العالم الرمادي من الأحجار البيروقراطية حيث تصبح شركة IBM، في عمل-الحلم الإعلاني، مساوية للاتحاد السوفييتي. هذا، إذن، هو العالم الجديد الذي على وشك الخروج من نظام التحكم المُصمت، الكئيب، الرمادي، المملّ. وهذا ما حدث! بطريقة ما، كان إعلاناً نُبوئياً. بل كان أكثر من نبوئياً. يمكنكم القول إنه كان hyperstitional، نبوئياً تحول إلى واقع(٣). لقد ساعد في تحقيق نفس الشيء الذي كان يصفه.

---

(1) يشير إلى المرأة التي تظهر في الإعلان باعتبارها تمثل «أبل»، وترتدي بلوزة حمراء، اللون الحيوي الذي يظهر في إعلان يهيمن عليه الرمادي والأسود.

من وجهة نظري، وما أجده مثيراً للاهتمام حول هذا، من ثم، هو الطريقة التي يقترح بها الإعلان وجود مشكلة في الرغبة من ناحية رأس المال. في ما يخص التصور المجازي للحرب الباردة - فإن ما يقترحه الإعلان هو أنه لا توجد رغبة حقيقية في... أو بالأحرى، هناك رغبة فقط في الرأسمالية. العالم الشيوعي، مثل IBM، والعالم الرأسمالي للشركات المهيمنة آنذاك، ممل وكئيب، وهذا اعتراض عليه! لن يكون العالم الرأسمالي الجديد هكذا. سيكون العالم الرأسمالي الجديد حول الرغبة بطريقة لن يكون عليها العالم الشيوعي.

لذا كان ذلك جزءاً من اهتمامي بالإعلان. سوف أضع العرض التقديمي PowerPoint على VLE4، منصة التعلم الافتراضية(٤)، لتتمكنوا من مشاهدته بالصوت لاحقاً. فقط من المتعذر تجنب هذه المشاكل العويصة التي تدحض بالفعل وعلى الفور الرسالة الأساسية لذلك: أن «أبل» ومايكروسوفت ستكونان مريحتان وبلا عيوب. ها نحن قد أمضينا خمس دقائق هنا ونعلم أن هذا ليس صحيحًا... (ضحك في القاعة) لذلك لا أستطيع أن أرى أي سبب لتعطل الصوت، لكنه لا يعمل...

حسناً. الشيء الثاني الذي أردت عرضه هو هذا الإعلان التجاري الذي ظهر في وقت مماثل، على ما أعتقد. أي أحد منكم شاهد هذا؟ (يشغّل مارك إعلان «ليفايس ١٩٨٤ روسيا»(٥). أثناء عرضه، يصف بعض الملامح الرئيسية للإعلان التجاري، حيث

يمرّ رجل بعصبية عبر مراقبة الحدود في روسيا، بينما يقوم الحراس السوفييت بنبش حقيبته، ويكشفون عن المجلات الغربية. يقاطع تفتيش الحراس وصول مسؤول، فيسمحون للرجل بالعبور، بينما يتنفس هو الصعداء أثناء دخوله الاتحاد السوفييتي، ثم شقته لاحقاً، حيث يخرج زوجاً مخفياً من جينز ليفايس الأزرق من حقيبته).

لديه حقيبته هناك... فيها نسخة من «ذا فيس» The Face، التي كانت إنجيل الموضة في ذلك الوقت، المجلة الرائدة لثقافة الموضة في لندن... ها هو في عالمه السوفييتي الكئيب. كل شيء بالأبيض والأسود. انظروا إلى شقته البائسة التي سيذهب إليها. أوه، لكن انظروا! (ضحك في القاعة) حياته تُستعاد لأنه تمكن من تهريب الليفايس إلى الاتحاد السوفييتي.

لم يكن هذا مجرد شيء مختلق للإعلان. فلدى ليفايس فعلاً سمة فيتشية خارقة في الاتحاد السوفييتي. إذن، مرة أخرى، إلى ماذا يشير هذا؟ حقيقة أن الكتلة السوفييتية ليست فقط قمعية -قمعية سياسياً- إنها أيضاً تمنع الرغبة وتعيق الرغبة.

ظهر هذان الإعلانان التجاريان آنذاك، في ما يمكننا أن ندرك بأثر رجعي، أنه كان نهاية الحرب الباردة. في ذلك الوقت، لم يكن يبدو أنها تسير نحو نهايتها، في منتصف الثمانينيات. كان انهيار الاتحاد السوفييتي والنظام السوفييتي سريعاً جداً في نهاية الثمانينيات، ولم يكن أحد يتوقعه منذ منتصف الثمانينيات. بل ظلّ الأمر يبدو وكأنّ حرباً باردة كاملة ستستمر لعقود في تلك المرحلة. إذن هذان

الإعلانان من تلك الفترة، الثالث الذي كنت سأريكم إياه، والذي لا فائدة من عرضه لكم على الإطلاق بدون الصوت...

الطالب #٣: هل يمكنني أن أسأل فقط أين تم عرض إعلان ليفايس؟

م ف: تم عرضه في المملكة المتحدة. كان إعلاناً في المملكة المتحدة. بلى. تم صنعه للمملكة المتحدة.

(يشغّل مارك مقطعاً من ظهور لويز مينش عام ٢٠١٠ في برنامج الكوميديا في المملكة المتحدة، «هل لدي أخبار لك»)(٦).

هذه هي النائب السابق لحزب المحافظين ومؤلفة ما يطلق عليه «كتابة المرأة»[1]، لا أستطيع أن أصدق أنها تدعى «مينش»؛ إنها مثل شخصية من شخصيات مارتن أميس[2] المعتوهة، أليس كذلك؟ لويز مينش، التي ظهرت في برنامج «هل لدي أخبار لك»، البرنامج السياسي الساخر إلى حد ما على بي بي سي، في وقت حركة «احتلوا لندن». ما زعمته، وبات معروفاً، أن المتظاهرين في حركة «احتلوا» ليس لديهم أي أصالة أو شرعية لأنهم ذهبوا إلى ستاربكس، وربما كان لديهم أيضاً أجهزة آيفون. بالتأكيد، قال آخرون ذلك.

---

(1) يستخدم فيشر تعبير Chick lit، وهو مصطلح لوصف الأدب الشعبي الذي يستهدف النساء في سن المراهقة والشباب. يتكون هذا الأدب من روايات تتمحور حول البطلة وتركز على تجارب ومِحن بطلاتها. غالباً ما يتناول هذا النوع قضايا العلاقات الرومانسية والصداقات والعلاقات في العمل بطرق فكاهية ومرحة.

(2) روائي بريطاني غالباً ما يصوّر شخصياته، المنجرفة لفعل أي شيء بلا تفكير، بطريقة كاريكاتيرية.

لديهم أجهزة آيفون وبالتالي لا يمكنهم فعلاً أن يكونوا مناهضين للرأسمالية.

لذا، هناك علاقة، أليس كذلك، على ما أعتقد، من أول إعلانين تجاريين إلى موقف لويز مينش. هناك سردية وراءها، وهذه السردية هي قصة عن الرغبة. هؤلاء المتظاهرون لديهم نتاج الرأسمالية المتقدمة، وبالتالي...، فهم ليسوا منافقين فقط، بل إنهم لا يريدون حقاً ما يقولون إنهم يريدون. إنهم لا يريدون حقاً ثروة تتجاوز الرأسمالية. ما يريدونه هو كل ثمار الرأسمالية، وفي نهاية المطاف، لهذا السبب ستنتصر الرأسمالية. قد يزعمون، أخلاقياً، أنهم يريدون العيش في عالم مختلف، لكنهم ملتزمون، على مستوى الرغبة، بالعيش داخل العالم الرأسمالي الحالي.

هذه الفيديوهات الثلاث هي الوحي السلبي الذي يقف خلف هذا المساق الدراسي، والذي سوف أطرح فيه سؤالاً: هل هناك، بالفعل، رغبة في شيء يتجاوز الرأسمالية؟ وبشكل جزئي، فإنه مساق يستقي معلوماته من النقاشات الأخيرة حول التسريعية[1]، وربما يكون لهذه التأثير الأكبر على هذا المساق الدراسي، وهو تأثير حصل لي على مرحلتين في الحقيقة. الأولى، كانت في التسعينيات عندما تعرّضتُ عن قرب لأعمال نيك لاند، الذي سنلقي نظرة عليه لاحقاً، شخصية مثيرة للجدل للغاية طورت شكلاً من -لا

(1) تقول التسريعية acceleratianism بضرورة تسريع وتكثيف الرأسمالية، أو بعض العمليات المرتبطة بها، وخاصة التغير التكنولوجي بشكل كبير، لخلق تغيير اجتماعي جذري. بمعنى أن نهاية الرأسمالية يجب أن تأتي من خلال تسريعها.

أريد أن أقول يمينياً بالضبط- التسريعية الرأسمالية. كانت فكرته أن رأس المال هو أشد قوة بالمطلق على وجه الأرض؛ أن التاريخ الأرضي بأكمله قد أدى إلى ظهور نظام الذكاء الاصطناعي الكوكبي الفعّال والذي يمكن بالتالي اعتباره، بأثر رجعي، كما لو كان يوجه التاريخ كله نحو ظهوره. ما يشبه إلى حد ما «سكاينت»[1] في أفلام «تيرميناتور» Terminator.

إن عمل لاند هو هذه الشعرنة (من الشِعريّة) الكثيفة لقوة رأس المال. من المثير للاهتمام أن هذا العمل ظهر في التسعينيات في تلك اللحظة التي شهدت انتصاراً كبيراً لرأس المال، بعد انهيار النظام السوفييتي في نهاية الثمانينيات. كان عمل لاند بمثابة لعب على -تطور لـ- نوع من «الريمكس»، إعادة مزج الفكر اليساري السابق ظاهرياً، لا سيما أعمال دولوز وجوتاري وليوتار، فهؤلاء حاولوا أن يتخيلوا على وجه التحديد نوعاً من ما بعد الرأسمالية التي لن تتضمن محاولة التراجع عن الحداثة الرأسمالية بل ستحاول المضي قدماً من خلالها.

فقط في السنوات القليلة الماضية ظهرت فكرة التسريعية اليسارية... في البداية اختُرعت «التسريعية» بحد ذاتها كمصطلح سلبي في كتاب بنيامين نويس«استمرار السلبي». ثم أعيد توظيفها من قبل ألكس وليامز ونيك سيرنك (يؤكد مارك على نطق اسم

---

(1) يجسِّد في الفيلم عقلًا جماعياً واعياً يعتمد على شبكة عصبية خيالية ونظام ذكاء اصطناعي عام وخارق، يكتسب وعياً مستقبلياً يشار إليه بوصف أقرب إلى يوم القيامة.

«Srnicek» بـ سيرنك) هكذا نلفظها، أعرف ذلك منه شخصياً. أعتقد أن أسلاف نيك، عندما انتقلوا إلى كندا، تخلوا عن محاولة إقناع الكنديين بنطقها بشكل صحيح. (ضحك في القاعة) لكن على أية حال، حاول وليامز وسيرنك إعادة توظيف فكرة التسريعية، هذا الانتقال إلى ما بعد الرأسمالية من منظور يساري - وفي الواقع كان هناك ملتقى هنا، ندوة هنا في جامعة غولدسميثز منذ أربع أو خمس سنوات، شارك فيها نيك وأليكس، وفي هذا الملتقى، على ما أعتقد، بدأ الاثنان حقاً في تطوير هذه الأفكار.

إذن هذا السؤال الأساسي -السؤال وراء الكثير من النقاشات المحيطة بالتسريعية- هل ما بعد الرأسمالية قابل للتخيل؟ هل من الممكن الاحتفاظ ببعض البُنية التحتية التكنولوجية الليبيدية لرأس المال وتجاوز رأس المال؟ تلك هي المناقشات التي شكلت تفكيري على مدى السنوات القليلة الماضية -ربما كانت واحدة من أهم المناقشات التي شكّلت تفكيري- وبالتالي أيضاً تُشكّل بُنية هذا المساق الدراسي.

سأستعرض بإيجاز ما فكرتُ فيه بخصوص بُنية الخمسة عشر أسبوعاً المقبلة. إذن، سننظر هذا الأسبوع في ثلاث نسخ مختلفة لما بعد الرأسمالية. ما هو المقصود بـ ما بعد الرأسمالية؟ لا أعتقد أننا سنعرف بحلول نهاية اليوم، لكننا سنسمع قليلاً عن النسخ الثلاث المختلفة لما بعد الرأسمالية: نيك وأليكس، وجيبسون-جراهام[1]،

(1) جيبسون-جراهام هو اسم مستعار تشاركته النسويتان وعالمتا الاقتصاد جولي جراهام

وبول ماسون. في الحقيقة إن نسخة بول ماسون من ما بعد الرأسمالية تُعدّ توفيقية نوعاً ما، فهو يعتمد على الكثير من النظريات المختلفة، وأعتقد أن القراءة لهذا الأسبوع هي نموذج لمزيج القراءة الذي أريده خلال المحاضرات: نظرية إلى حد ما، وصحافية إلى حد ما، وأيضاً ثقافية، وقراءات في التاريخ السياسي كذلك. هذا ليس مساقاً دراسياً مثقلاً بالنظرية، لا أعتقد... على الأقل لن تكون هناك «نظرية» كل أسبوع...

إذن، هذا الأسبوع مقدمة عامة. بعد ذلك، سوف أتبع نهجاً زمنياً واسع النطاق. وجزء مما أريد أن أنظر إليه هو الكثير مما يقف وراء النقاشات التسريعية مما لم يتم الكشف عنه حقاً، وهو ما يتعلق بجانب أكثر جمالية من المسألة، والذي أعتقد أنه يمكننا رؤيته بالتأكيد في عمل ليوتار ودولوز وجوتاري.. إلخ، في السبعينيات، وهو إلى حدّ ما انبثق من الضغط الناجم عن الثقافة المضادة في الستينيات والسبعينيات؛ الانصهار المحتمل للثقافة المضادة مع اليسار. نسمع عن هذا كثيراً من مايو ٦٨ وكل ذلك - سأقوم نوعاً ما باستبعاد مايو ٦٨، قليلاً، من سردية المحاضرات(٧). أنا مهتم أكثر بالسبعينيات من نواح كثيرة -السبعينيات في الولايات المتحدة جزئياً ولكن أيضاً السبعينيات في إيطاليا- والتفكير في ما كان يمكن أن يحدث

وكاثرين جيبسون. نشرتا تحت هذا الاسم خمسة كتب ومقالات أكاديمية مختلفة، بدأت بكتابهما الأول «نهاية الرأسمالية كما عرفناها» عام ١٩٩٦. توفيت جولي في ٢٠١٠، وما زالت كاثرين تعمل أستاذة في معهد الثقافة والمجتمع بجامعة ويسترن سيدني. أسست المرأتان شبكة أبحاث تعاونية دولية للباحثين الذين يشتركون في الاهتمام بمناقشة الرؤى الجديدة للاقتصاد.

لو أن هذا الاندماج بين الثقافة المضادة والسياسات اليسارية كان أكثر نجاحاً؛ ولو أنه استمر. سنلقي نظرة على بعض اللحظات التي ازدهر فيها، بشكل مؤقت، لكنه لم يستمر. وفي الواقع، الفترة التي ننظر فيها هي فترة الانتصار النيوليبرالي.

لذا، ما أريد أن ألقي نظرة عليه الأسبوع المقبل هو مقاربتان فعلياً. ماركوزه، الذي أرى أنه يستبق الثقافة المضادة حقاً. كتاب ماركوزه «الإيروس والحضارة» «Eros and Civilization»[1] كتاب لا يصدق! لقد أدركت ذلك بينما كنت أفكر فيه خلال عطلة نهاية الأسبوع. ذكرتُ دولوز وجوتاريبالفعل عدة مرات لكنهما ليسا من ضمن قائمة القراءات المطلوبة. هما شبحان وراء الكثير مما نقوم به. يكاد يكون غريباً أننا اضطررنا إلى إهمالهما... ذلك لأنهما موجودان بالفعل بشكل معين... لكنني أعتقد أيضاً أنه من المثير للاهتمام أن ننظر إلى ماركوزه بوصفه سلفاً لدولوز وجوتاري، في ما يخص مسألة مواجهة فرويد والرغبة، ومسألة الرغبة... من المثير للاهتمام أن كتاب ماركوزه المذهل «الإيروس والحضارة» نفدت طبعته، مثله مثل الكثير من أعمال ماركوزه... إن عمل ماركوزه، بدءاً من بيع مئات الآلاف من نسخ «الإنسان ذو البعد الواحد» -ولا يزال يطبع- يعتبر عملاً أساسياً، والآن، كما قلت، الكثير من أعماله نفدت طبعاتها. أعتقد أن ماركوزه قد تمت قراءته على نطاق واسع في الثقافة المضادة لأن عمله توقع الكثير من خيوط الثقافة المضادة.

---

(1) صدرت الترجمة العربية له بعنوان «الحب والحضارة» أنجزها مطاع الصفدي ونشرتها دار الآداب عام ٢٠٠٧.

لذا في الأسبوع المقبل أريد أن أوظف هذا ضد إلين ويليس، الصحافية والناقدة الثقافية، التي عاشت الثقافة المضادة ولكنها رأت حدودها بالمثل. وما أحبه بشكل خاص في هذه القطعة التي كتبتها إلين ويليس هو كيف أنها تثير السؤال عما سننظر إليه لاحقاً؛ لما تسميه هيلين هيستر «الواقعية الأسرية»[1]، والتي تشبه قليلًا ما أسميته «الواقعية الرأسمالية»، أي فكرة أن البنى الأسرية، الطرق التي ننظم بها حياتنا في المنزل ثابتة وغير قابلة للتغيير، ولا يمكننا أن نتخيل أن تكون مختلفة عما هي عليه. في الستينيات، في الثقافة المضادة، حاول الناس العيش بطريقة مختلفة، حاولوا العيش بطريقة جمعية أكثر ومجتمعية. لم ينجح الأمر، فقد توقف ثم فشل. لم يسِر على ما يرام. ومن المثير للاهتمام أن حجة ويليس هي أن جزءاً من المشكلة كان نفاد الصبر. اعتقد الناس أن بإمكاننا التغلب على هذه البنى بسرعة كبيرة. وفي الواقع، إنهم متصلبون للغاية وسوف يعيدون تجميع أنفسهم ما لم يتمّ تفكيكهم باستمرار.

حسناً. إذن كان هذا بمثابة تأسيس لإحداثيات محددة بين الثقافة المضادة واليسار، وأعتقد أن هذا هو نوع الاشتراكية الديمقراطية أو الشيوعية التحررية التي أرادها ماركوزه، وكان ماركوزه من أشد منتقدي النظام السوفييتي القائم بالفعل. جزء مما

---

(1) بحسب هيستر فإن الواقعية الأسرية هي عدم الرغبة أو عدم القدرة على إعادة تخيل مساحات إعادة الإنتاج الاجتماعي (الأسرة)، فالواقعية الأسرية تسمّي الظاهرة التي يصبح من خلالها المسكن الصغير المنعزل والفرداني، وما يصاحب ذلك من خصخصة للعمل المنزلي، مقبولاً ومن الشائع أنه يكاد يكون من المستحيل تخيل تنظيم الحياة بأية طريقة أخرى.

أريد أيضاً التفكير فيه خلال هذا المساق الدراسي، لاحقاً -أو في هذه الوحدة الدراسية كما يجب أن أسميها- هوسؤال الوعي، الذي أعتقد أنه انحسر في السنوات الأخيرة.

ما أسميته «الواقعية الرأسمالية»، يمكن القول -وهي ظل هذا المساق الدراسي- يطلق عليها «رغبة ما بعد الرأسمالية» ولكنها تتعلق أيضاً بالواقعية الرأسمالية وصعود الواقعية الرأسمالية. كلما تصعد الواقعية الرأسمالية، كلما تصبح فكرة أن لا بديل للرأسمالية هي الافتراض السياسي السائد، ولكي يكون الأمر كذلك، يجب أن ينحسر الوعي. الوعي بمعنى «الوعي الطبقي» -في الأصل كما نظّر له لوكاتش- لكن عمل نانسي هارتسوك، الذي لا يقدّر بثمن حول الوعي من زاوية نسوية اشتراكية، يوسع هذا المعنى ليس فقط للوعي الطبقي، ولكن لما يمكن أن أسميه «وعي الجماعة» التابعة وأهميته.

ماركوزه، ضمن القراءات التي أعطيتها لكم لوحدة الأسبوع الثاني، يتحدث عن «شبح مجتمع يمكن أن يكون حرّاً»، وأعتقد أن هذا الجزء هو بدايات التسريعية في أعماله تقريباً. إنه يقول، حسناً، بمجرد حل مشكلة ندرة الطعام -وهو ما يحدث فعلياً في ظل الرأسمالية المتأخرة- فإن المشكلة ليست في عدم وجود ما يكفي من طعام لإطعام الجميع، بل أن المشكلة تكمن في توزيع الطعام.

النُدرة ليست هي المشكلة، في الواقع إن الحفاظ على الندرة هو مشكلة الرأسمالية. إنتاج ندرة مصطنعة لإخفاء الوفرة، يمكنك

القول، وندرة الوقت بقدر ندرة السلع الفعلية والخدمات وما إلى ذلك. يقول ماركوزه، بمجرد التغلب على هذه الندرة، ينبغي على الرأسمالية أن تعمل بجدّ وإلى أبعد الحدود لتجنب إمكانية أن يقرر الناس حياتهم وأن يتصرفوا بطريقة أكثر استقلالية. هذا، بطريقة ما، هو الدافع لظهور الواقعية الرأسمالية، وأود أن أقول إن النيوليبرالية جزء من ذلك، هذا الاضطرار دائماً إلى إحباط الظهور المحتمل لما بعد الرأسمالية، لأناس يعيشون بطرق تتجاوز ضرورات الرأسمالية. سنريجيبسون-جراهام تُجادلان بأننا نقوم بذلك بالفعل، في معظم الأوقات في الواقع.

نعم. إذن يصبح ذلك، بطريقة ما، مشكلة تثبيط ظهور الوعي. سنرى ذلك في الأسبوع الثالث من خلال قراءة لوكاتش وهارتسوك، وذلك سوف يحدّد الكثير مما سنفعله في الأسابيع التالية.

الأسبوع الرابع سيكون حول تاريخ العمل، لحظة رائعة في أوائل السبعينيات عندما اجتمع الكثير من هذه التيارات في الولايات المتحدة مع مجموعة جديدة من المطالب في مكان العمل؛ عندما اجتمعت الحقوق المدنية والنسوية والصراع الطبقي. عندما نستخدم كلمة «التقاطعية» الآن، فهذا يعني فقط المشاجرات المروعة على تويتر، أناس ينتقدون بعضهم، وأمور من هذا القبيل.

الأمر ببساطة متعلق بمشكلة أن الأشياء لا تتقاطع بشكل ملائم؛ حيث، بدلاً من تطوير وعي جماعي موحد، تكون هناك نزاعات هويّاتية بين هذه المجموعات. ماذا لو كان العكس هو

الصحيح؟ ماذا لو كان من الممكن تطوير شكل من أشكال النضال السياسي يتقاطع بشكل حقيقي مع كل أشكال التبعية هذه من أجل التغلب عليها؟ كانت هناك إشارات إلى ذلك في الولايات المتحدة في أوائل السبعينيات.

هذا كتاب رائع، كتاب عظيم للنظرية الثقافية، إنه ليس نظرية حقاً، إنه التاريخ الثقافي والسياسي في السنوات الأخيرة؛ كتاب جيفرسون كوي، «البقاء على قيد الحياة: السبعينيات والأيام الأخيرة للطبقة العاملة». كتاب من جزأين: الجزء الأول مخصص للانفجار الإيجابي للشيوعية التحررية، واليسارية الوجودية، وما إلى ذلك.، والجزء الثاني عن هزيمة الشعور بـ«اليسار الجديد» وكذلك «اليسار القديم». خُدِع اليسار القديم، وأُحبِط اليسار الجديد.

نكمل من هنا، لاحقاً، مع نص ليوتار «الرغبة المسماة ماركس» من كتابه سيّئ السمعة - ما يمكنكم تسميته لاحقاً بكتابه «الشرير» وأعني كتاب «الاقتصاد الليبيدي Économie Libidinale». وفيه يقدم مرافعته، وهي مرافعة قوية بشكل خاص، بالقول إنه لا يوجد تراجع محتمل عن الرأسمالية، أي لا توجد مساحة من الخارج البدائي أو الأولي يمكننا العودة إليها، وعلينا أن نقطع كل الطريق من خلال الرأسمالية. إنه يقوم بهذا الادعاء على وجه التحديد.

لاحقاً سنركز على إيطاليا، مع وجهة نظر فيديريتشي ونيكولاس ثوبيرن حول رفض العمل. سترون كيف تطور ذلك على أرض الواقع، خاصة في إيطاليا في السبعينيات.

الأسابيع القليلة التالية بعد ذلك سوف تخصص للثورة المضادة نفسها، حيث نرى «رغبةً ما بعد الرأسمالية» قبل تطهيرها، على ما أعتقد، من خلال الظل الذي تلقيه. إذا استطعنا التحدث عن الأربعين أو الخمسين عاماً الماضية الآن على أنها تشكلت بواسطة «شبح لعالم كان يمكن أن يكون حراً»، إذن فيمكننا أن نرى ذلك الشبح في الوسائل التي موضَع بها رأس المال نفسه لإحباط ظهور الوعي والاستقلالية ورفض العمل. ميدان الاختبار المروع لذلك هو، أولاً وقبل كل شيء، تشيلي. مشروع اشتراكي ديمقراطي، قريب من الولايات المتحدة، مختلف تماماً عن أي شيء له علاقة بالكتلة السوفييتية، تكنولوجي، كان لديه ما يسمى بالإنترنت الاشتراكي، CyberSyn[1]، الذي دُمِّر في مكانه، دُمّر... لا يمكن أن يقال «آه، إنه لم ينجح، ما حدث في تشيلي». لم ينجح لأن هناك انقلاباً مدعوماً من وكالة المخابرات المركزية لتدميره -التدمير العسكري لحكومة أليندي في تشيلي- والذي أعتقد أنه يوفر نوعاً من النموذج الأولي لما سيحدث عقب ذلك مباشرة. في أماكن مثل المملكة المتحدة، لم يكن الأمر عنيفاً على الفور. كان هناك عنف هو

(1) كان مشروع Cybersyn مشروعاً تشيلياً استمر من عام ١٩٧١ إلى عام ١٩٧٣ أثناء رئاسة سلفادور أليندي بهدف بناء نظام دعم قرار موزع للمساعدة في إدارة الاقتصاد الوطني. استند المشروع إلى تقنية مبتكرة في وقته: فقد اشتمل على شبكة من آلات التلكس (Cybernet) في المؤسسات التي تديرها الدولة. كان أحد أهداف المشروع الرئيسية نقل سلطة صنع القرار داخل المؤسسات الصناعية إلى القوى العاملة لديها من أجل تطوير التنظيم الذاتي للمصانع. بعد الانقلاب العسكري في سبتمبر ١٩٧٣، تم التخلي عن«سايبرسين»، ودُمّرت غرفة العمليات.

«إضراب عمال المناجم»[1]، وما إلى ذلك. لكنه كان نوعاً من المختبر الواقعي الرأسمالي الذي سمح لرأس المال بتجربة هذه الأشكال الجديدة من الإخضاع.

في الأسبوع الثامن سوف ننظر إلى ما أسميته «اختراع الوسط»، استناداً إلى كتاب كارل فريدمان «عصر نيكسون» وكتاب بيني لويس «عمّال القبعات الصلبة والهيبيز والصقور»[2]. بطريقة ما، يتعلق الكتابان بقمع الوعي مرة أخرى، تحديداً الوعي الطبقي.

إن الدور الذي أعتقد أن نيكسون لعبه في هذا، إذا قرأت كتاب كارل، هو في العموم شكلاً مما وصفه ماركس بأنه «سايكولوجيا البرجوازية الصغيرة»، وهو فكرة أن تكون في وضع طبقي يجعلك خارج الطبقة بالكامل، «هناك نظام طبقي لكنك لا تنتمي إليه حقاً». هذا هو الإغراء الذي صنعه نيكسون للشعب، ما يسمى بـ «أمريكا الوسطى»، مما شجع الناس على رؤية أنفسهم كجزء منه ومن منظور البرجوازية الصغيرة هذا، والذي أمكن بعد ذلك تعميمه كشكل من أشكال قمع الوعي الطبقي. لذلك، بدأ العمال يرون أنفسهم من منظور البرجوازية الصغيرة وأمكن لنيكسون

---

(1) كان إضراب عمال المناجم في ١٩٨٤-١٩٨٥ بمثابة إضراب صناعي كبير في محاولة لمنع إغلاق المناجم. قادت معارضة الإضراب حكومة المحافظين برئاسة رئيسة الوزراء مارغريت تاتشر، التي أرادت تقليص سلطة النقابات العمالية. تميزت المواجهات العنيفة بين الاعتصامات والشرطة بالإضراب الذي استمر لمدة عام، والذي انتهى بانتصار حاسم لحكومة المحافظين وسمح بإغلاق معظم مناجم الفحم البريطانية. يعتبر العديد من المراقبين الإضراب أكثر النزاعات الصناعية مرارة في تاريخ بريطانيا.

(2) أسماء حركات عمالية وطلابية أخذت مواقف من أو مع الحرب في فيتنام.

بشكل معقول أن يراهن على هذا بسبب خلفيته هو نفسه. على عكس كينيدي، على سبيل المثال، لم يأتِ نيكسون من خلفية ذات امتيازات كبيرة -لقد شق طريقه- وهذا هو المفتاح لسايكولوجيا البرجوازية الصغيرة: فكرة أنه يمكنك إنتاج وضعك الخاص في المجتمع من خلال العمل الجاد.

سنلقي نظرة على طريقة نيكسون، على الرغم من إذلاله وفشله في نهاية المطاف، مع ذلك استمر نموذج نيكسون حتى يومنا هذا. كانت السيدة تاتشر مشابهة جداً لنيكسون من نواح كثيرة -خلفية متشابهة، قيم متشابهة، تأييد مماثل لهذه السايكولوجيا العامة للبرجوازية الصغيرة- وسنرى كيف تم ذلك من منظور هذه الصورة للقبعات الصلبة مقابل الهيبيين. أعتقد أنه كان عام ١٩٧٠، هاجم بعض عمال البناء المتظاهرين المناهضين لحرب فيتنام، مما أدى إلى إنتاج هذه الصورة للطبقة العاملة الرجعية مقابل الطلاب العاجزين، والتي استمرت حتى يومنا هذا بالفعل. وبالتالي فإن العمال يقفون إلى جانب «الوسط»، والأغلبية الصامتة في أمريكا الوسطى.. إلخ. هذا الإنتاج «للوسط» ينتج بالتالي مساحة متناقضة؛ كيف يمكن أن ينتمي الجميع إلى الوسط؟ هذا مستحيل. عندما قال جون بريسكوت، السياسي من حزب العمال الجديد، «نحن جميعاً طبقة وسطى الآن»[1]... حسناً، إذا كان الجميع ينتمون إلى الطبقة

---

(1) قال بريسكوت، السياسي البريطاني الذي شغل منصب نائب رئيس الوزراء، هذه العبارة قبل الانتخابات العامة لعام ١٩٩٧، ملخصاً بدقة فلسفة «الخيمة الكبيرة» لتوني بلير.

الوسطى الآن فما الذي يقفون في وسطه؟ لكن يبدو أنه منطقي -هذا الميل- كشكل من أشكال القمع المباشر للوعي الطبقي.

ثم سننتقل إلى «ما بعد الفوردية والأزمان الجديدة»، وتنظير ستيوارت هول حول الأزمان الجديدة من منظور، ثم فيرنو والمنظرين الإيطاليين لما بعد الاستقلال الإيطاليين من منظور آخر. ما بعد الفوردية، إذن، هي التحول الكبير في البنية التحتية للرأسمالية، تحول نحو ما نسميه الآن اللايقين، والمرونة، والتحول إلى المرونة بهدف تغيير شروط العمل، والتحول إلى العمالة المؤقتة وما إلى ذلك، وكيف أصبحت تكنولوجيا المعلومات مركزية. سنلقي نظرة على ذلك في الأسبوع التاسع.

خلال الأسبوع العاشر نناقش النسوية التكنولوجية-النسوية الإلكترونية، هاتان جزء من جينيالوجيا التسريعية- النسوية الإلكترونية، النسوية التكنولوجية لفايرستون، التي اعتقدت حقاً أن الكثير من مشاكل النوع الاجتماعي كانت مادية ويمكن حلها تقنياً. لذلك، على سبيل المثال، بمجرد أن يصبح من الممكن إنجاب أطفال من أرحام اصطناعية، فمن الواضح أن ذلك سيغير العلاقات بين الجنسين بشكل جذري.. إلخ.

قوموا بمقارنتها بـ سادي بلانت من التسعينيات، والتي يمكنكم اعتبار فكرها من بعض النواحي شكلاً نيوليبرالياً من النسوية الإلكترونية. في الواقع، عملت سادي بلانت عن كثب مع نيك لاند في التسعينيات. لقد تخطيتُ أشهر المنظّرات للنسوية الإلكترونية،

وهي دونا هاراواي، لأنني أعتقد أنكم ربما تعرفون بشأنها، على أي حال لن نبحث في عملها، يمكنكم ملء هذا الجزء بأنفسكم. مثلما هو الأمر مع دولوز وجوتاري، يمكن إضافتهما كاستزادة.

لكن في الأسبوع الحادي عشر، التسريعية. لم أختر نيك وأليكس لأننا سنلقي نظرة عليهما الآن وهما مرجعية المساق الدراسي بأكمله بحق. لكننا سنلقي نظرة على قطعة جيمسون «اليوتوبيا كتكرار» حيث يصنع فرضيته الشهيرة -حسناً، ليست بهذه الشهرة- فرضيته الشهيرة في بعض الأوساط، التي يدعو فيها إلى النظر إلى وولمارت[1] كشكل من أشكال اليوتوبيا... التفكير الديالكتيكي... حركة تسريعية كلاسيكية حقاً، بمعنى، ماذا لو تمت إعادة توظيف البنية التحتية لوولمارت لأغراض مختلفة تماماً... هذه جملة سيئة... أعيد توظيفها لغايات مختلفة تماماً. سندرس أيضاً «الرغبة الميكانيكية» لنيك لاند، وهو البيان الكلاسيكي لنسخته من التسريعية. إذن، إنها باختصار نوع من التسريعية اليمينية واليسارية.

إذن، خرج الكثير من الجدل حول التسريعية في الواقع من مآزق أو إخفاقات الحركات السياسية المناهضة للرأسمالية منذ عام ٢٠٠٨. ويرجع جزء من ذلك إلى الأفقية، التي كانت بمثابة نقد لفكرة الهيراركية. هناك أمر إشكالي بشأن هيراركية (هرمية) التنظيم السياسي. فحينما يجري إنشاء مثيل لها، سيكون قمعياً بطبيعته أصلاً.

---

(1) شركة التجزئة الأميركية التي تدير سلسلة ضخمة من محلات السوبرماركت والمتاجر.

لذا، إذا أردنا رسم صورة مسبقة لعالم ما بعد الرأسمالية، يجب أن نكون أفقيين. يجب أن نعمل دائماً على القضاء على الهيراركية أينما ظهرت. الكثير من أفكار التسريعية اليسارية جاء من الاستياء من هذا.

من ثمّ فإن جزءًا من هذا التفكير هو شكل من اندماج التيارات الأناركية مع نظرية الشبكة. أحد الأمثلة على ذلك هو هذا النوع من سياسات الند للند، والتي سنبحثها في الأسبوع الثالث عشر، وربما يكون ميشيل باوينز أشهر مثال عليها. سنلقي نظرة أيضاً على أشهر مفكري نظرية الشبكة في الأسبوع: هارت ونيجري، النظرية غير الرسمية -ما هي الطريقة غير-الهرمية لقول ذلك؟- إنها «الإلهام» وراء حركة «احتلوا».. إلخ.

بالطبع، شارك هارت ونيجري في إيطاليا في السبعينيات، مع حركة أوتونوميا وتلك النضالات(٨). لذلك، هناك رابط مباشر إلى نوعية الأشياء التي سنكون قد نظرنا إليها قبلاً. ثم سنلقي نظرة على نقد جودي دين لكل ذلك. سنقضي أسبوعين في البحث في نظرية الشبكة. أول شيء، سنقرأ مقطعاً طويلاً من الكومنولث [للكاتبين هارت ونيجري] - والذي أعتقد أنه أفضل كتاب لهما في الواقع، ثم سنلقي نظرة على سياسات الند للند وسننظر في نقد جودي دين لكل هذا أيضاً.

الأسبوع ١٤ عودة إلى الكآبة، «لقطة شاشة تعمل باللمس»، كما أسميتها، ثم النظر إلى بودريار، الذي أعتقد أنه يقدم وصفاً

مدهشاً بشكل مذهل لـ «القوة اللمسية»(٩) كما يسميها. «لقد جاءوا ليلمسوا» يقول. اقرأوا الكثير من كتاباته من السبعينيات، والتي تقرأ بشكل مدهش كما لو أن صاحبها سافر عبر الزمن إلى الآن، وإنه يتحدث عن تويتر وواجهة الشاشة التي تعمل باللمس.

تالياً له، ندرس نقد فرانكو بيراردي الشهير للظروف الحالية للعمل المعلوماتي والهشاشة. وبيراردي أحد المفكرين المعاصرين القلائل الذين يأخذون بودريار على محمل الجد.

ثم، ولننتهي بملاحظة أكثر إيجابية: «بروميثيوس يولد من جديد»، على الرغم من أن هذه ربما تكون طريقة عضوية للغاية للتعبير. أعتقد أن بعض هذه التيارات تجتمع معاً بطريقة مدهشة في بيان «زينوفيمينست» Xenofeminist النسوية الدخيلة، عام ٢٠١٥ -في العام الماضي فقط- وفي مقطع هيلين هيستر «العمل البروموثيوي والواقعية الأسرية». في رأيي أن هذه الخطة الدراسية تقدم كل أنواع الاحتمالات المثيرة لسياسات ما بعد الرأسمالية في الوقت الحالي، لذلك سنحاول إنهاءها بملاحظة إيجابية.

إذن هذا هو التفكير وراء بناء المساق الدراسي بأكمله... هل من أسئلة حول ذلك؟ يمكنكم مقاطعتي في أي وقت. آمل ألا أتحدث كثيراً في الأسابيع المقبلة، لكننا بحاجة إلى الإحماء، على ما أظن. هل هذا معقول؟ هل هذا قريب مما كنتم تتوقعونه أم أن هناك من يشعر بخيبة أمل ساحقة من المنهاج؟ (ضحك في القاعة).

ما يغيب عنه على ما أعتقد، وما أريده أن يكون حاضراً أكثر

-ربما يمكنكم أنتم تقديم ذلك- هو مسألة الجماليات، والأعمال الفنية، والثقافة، ودورها في كل هذا، والذي أعتقد أنه دور رئيسي، وقد تم الاستخفاف به كعنصر في ما يسمى باليسار القديم.

لننتقل إلى اليوم إذن، وإلا فلن نغطي كل شيء. لقد قمت للتو بتلخيص بعض المزاعم الرئيسية... حسناً، قبل أن نصل إلى ذلك... لدي الكثير من الأشياء ولكن لا داعي للقلق. من الأفضل أن يكون لديك الكثير من أن يكون لديك القليل جداً.

حسناً. إذن، ما هي مزايا مفهوم ما بعد الرأسمالية؟(١٠) لكن قبل ذلك أعتقد أنه من الجدير التفكير في هذا: لماذا نستخدم مصطلح «ما بعد الرأسمالية» بدلاً من «الشيوعية»، «الاشتراكية».. إلخ؟ حسناً، أولاً وقبل كل شيء، لكي لا يجري تلطيخه عبر ربطه بالمشاريع الفاشلة والقمعية السابقة. يمتلك مصطلح «ما بعد الرأسمالية» شيئاً من الحياد ليس موجوداً مع «الشيوعية»، «الاشتراكية». على الرغم من أن هذا يرجع جزئياً إلى الأجيال، إلا أنني أعتقد أن كلمة «الشيوعية» لها الكثير من الارتباطات السلبية للأشخاص من عمري وكبار السن. كما أن ما بعد الرأسمالية مفهوم ينطوي على الانتصار، هذا هو الشيء الآخر، أليس كذلك؟ إذا كنت تتحدث عن ما بعد الرأسمالية، فهذا يعني أن هناك شيئاً ما يتجاوز الرأسمالية.

كما أن «ما بعد الرأسمالية» تنطوي على الاتجاه، أليس كذلك؟ إذا كانت ما بعد الرأسمالية، فهي إذن انتصار وانتصار سوف يتحقق

من خلال الرأسمالية. إنها ليست فقط معارضة للرأسمالية، إنها ما سيحدث عندما تنتهي الرأسمالية. تبدأ من حيث نحن نكون. إنها ليس مجرد مساحة منفصلة تماماً، أعتقد أن هذا متضمن فيه، أليس كذلك؟ مفهوم ما بعد الرأسمالية هو شيء تطور من الرأسمالية. إنه يتطور من الرأسمالية ويتحرك ما وراء الرأسمالية. لذلك، لسنا مطالبين بتخيل التغيير المطلق، الخارج النقي. هذا هو أحد ركائز ما بعد الرأسمالية. يمكننا أن نبدأ بالعمل مع ملذات الرأسمالية، إلى جانب اضطهاداتها. لذلك، لسنا بالضرورة محاصرين في عالم لويس مينش، حيث إذا كانت لدينا أجهزة آيفون، فلا يمكننا أن نريد ما بعد الرأسمالية. على الرغم من أنني لا أعتقد أننا نريد أجهزة آيفون في مرحلة ما بعد الرأسمالية...

على أي حال، أجل؟

طالب #٤: لكن ألا يبدو المفهوم أشبه بنظرية، بالمقارنة مع نظام سياسي؟

م. ف: يبدو الأمر أشبه بنظرية؟ هذه مشكلة محتملة فيه، نعم. في الواقع، لدي بعض المشاكل مع ذلك(١١). (يؤشر إلى النقاط على شاشة العرض) لقد قلت ذلك نوعاً ما مع [النقطة] الثانية هناك. أعتقد أنك تطرح نقطة مختلفة قليلاً...

طالب #٤: لأن الاشتراكية والشيوعية لديهما...

م. ف: نعم، إنها مشروع حقيقي إيجابي، في حين أن ما بعد الرأسمالية قد يكون مشروعاً نظرياً جداً. كما أنها مرتبطة بالرأسمالية.

هذه أيضاً مشكلة محتملة. جيبسون-جراهام تتحدثان عن «مركزية الرأسمالية». إذا كنا نتحدث عن ما بعد الرأسمالية، إذن، إذا كنا سنؤطر نتاج طموحاتنا السياسية والثقافية والاجتماعية من حيث أنها تتعلق بما بعد الرأسمالية، فإنها لا تزال معرّفة من حيث ارتباطها بالرأسمالية. لذا فهي لا تتعلق بمشروع إيجابي. (يقرأ من شاشة العرض). مفهوم يبقى في زمن الـ «ما بعد». لذلك، يبدو مثل «ما بعد الحداثة»، يتم تعريفه بشيء سبقه بدلاً من تعريفه بما هو عليه فعلياً بحد ذاته. إنه ليس تقدمياً بالضرورة... في هذا الكتاب الجديد من دار «فيرسو» «أربعة أشكال من المستقبل: الحياة بعد الرأسمالية»-أعتقد أن أجزاء من الكتاب متوفرة على الإنترنت-يوضح الكتاب أن مجرد وجود شيء ما بعد رأسمالي لا يعني أنه مرغوب فيه(١٢). «الانقراض» هو أحد التعبيرات أو النماذج لما بعد الرأسمالية [المطروحة في الكتاب]. وهناك نموذج آخر وهو شكل مكلف جداً من التراكم الذي، بمعنى ما، لا يمكن حسابه بعد الآن...

قد نضيف إلى هذه، وقد يكون لديكم أنتم بعض من النماذج الخاصة بكم. نعم؟ أرجوك...

الطالب #٥: نعم، لدي اثنان آخران...

م. ف: اثنان آخران؟ تعني مشكلتان أخريان مع المفهوم؟! نعم.

الطالب # ٥: نعم... الأمر لا يقتصر فقط على عدم تسمية

مشروع إيجابي، ولكن مفهوم «ما بعد الرأسمالية» لا يسمي أيضاً مشروعاً سلبياً. على سبيل المثال، بعض الجوانب السلبية للرأسمالية التي نرغب في رفضها. يحضرني الآن استراتيجيات الرفض عند «الاستقلاليين الذاتيين»[1]، على سبيل المثال. أيضاً، من السهل حقاً أن تضيع داخل بادئة «ما بعد». بعض سرديات ما بعد الحداثة... أن لا تعرّف أي شيء على الإطلاق. فقط تتحدث عن شيء من «ما بعد الرأسمالية» التي قد تسقط من السماء.

م. ف: نعم، أعتقد أن هذه كلها مشكلات محتملة خلال المساق. يمكننا التفكير فيها أثناء تقدمنا فيه. من المحتمل أن يكون لديكم المزيد، والذي يمكننا إضافته أثناء استمرارنا. بعضكم قد يريد الكتابة عن الأمر. على أي حال، بشكل عام، هل مفهوم ما بعد الرأسمالية «جيد»؟ هل يستحق الاستمرار معه؟

لقد تبدلت. قبل بضع سنوات، كنت أعارض بشدة استخدام أي شيء يتعلق بـ «الشيوعية»، بسبب مشكلة تلوث المصطلح، على ما أعتقد، أكثر من أي شيء آخر. لكنني مقتنع بأن الضغينة ذاتها، والتغيير ذاته لمصطلح «الشيوعية» هو ما يمنحه قوتها الكامنة.

---

(1) نسبة إلى الاستقلالية الذاتية Autonomism أو الماركسية الاستقلالية هي مجموعة من الحركات والنظريات الاجتماعية والسياسية اليسارية التي تؤكد على قدرة طبقة العمال على فرض تغييرات على تنظيم النظام الرأسمالي بشكل مستقل عن الدولة والاتحادات العمالية والأحزاب السياسية. تلفت النظرية الانتباه إلى الأنشطة التي يراها الاستقلاليون الذاتيون مقاومة الطبقة العاملة اليومية للرأسمالية، ومن أشكالها: التغيب عن العمل، العمل ببطء، الأعمال التخريبية...

طالب #٤: لماذا يجب أن يكون مثل الشيوعية على أية حال؟ أن تستخدم شيئًا قديمًا...

م. ف: أجل. أعتقد أنه عندما يتم إقرانه بمصطلحات جديدة، فهذا ما يجعله مثيراً للاهتمام. ظهور أشياء مثل «الشيوعية الفاخرة»[1] كصيغة، لأنها مباشرة... ربما سنتحدث عن الشيوعية الفاخرة لاحقاً في الدورة (١٣)... في رأيي أن ما هو مؤثر في هذا التعبير «الشيوعية الفاخرة» هو أنه ينحرف أو ينزع فتيلاً، أو لا يبطل الفتيل بل على النقيض من ذلك، يفجّر المفاهيم الحالية للأشياء أو الصور النمطية القياسية، إنه بالضبط ما نظرنا إليه في تلك الصور الرمادية الكئيبة المرتبطة بالنظام السوفييتي الشيوعي. كيف يمكن أن يكون هذا رفاهية؟ إنه نوع من القنبلة المعرفية، شيء مثل الشيوعية الفاخرة.

لقد كنت أحاول أيضاً العمل على مفهوم «شيوعية حبوب الهلوسة»[2]. هذا ما يجادل به دولوز وجوتاري، وهذا هو بعض ما

---

(1) مصطلح أطلقه آرون باستاني ويرى فيه أن بالإمكان استخدام التكنولوجيا لإنشاء اقتصاد ما بعد الندرة وتحقيق ازدهار واسع النطاق.

(2) المصطلح بالإنكليزية هو acid communism، «شيوعية حبوب الهلوسة» وهي مرتبطة بتيار الثقافة المضادة في الستينيات الذي كان يستكشف مناطق جديدة في الموسيقى والفنون البصرية والأدب من خلال الحبوب المؤثرة نفسياً وذهنياً. عندما توفي مارك فيشر كان يعمل على كتاب بهذا العنوان (راجع الحواشي حول تعريف المصطلح عند فيشر وضعتها في الصفحة الأولى من مقدمة الكتاب التي كتبها)، وفي مقدمته المنشورة يرى بأن شيوعية حبوب الهلوسة تتعلق بطرق تخيل عالم بعد الواقعية الرأسمالية، وبالنسبة لفيشر، فإن إحدى طرق الهروب من هذا الواقع هي حبوب الهلوسة أو الأدوية ذات التأثير النفساني psychoactive drugs. الجزء الحمضي من التعبير، أو كلمة acid هي تعبير في المحكية يستخدم لوصف الـ(LSD) مجموعة من المواد المخدرة التي يمكن أن تغير أفكار الشخص ومشاعره وطريقة إدراكه للعالم من حوله. يقصد فيشر بالتعبير

سننظر إليه مع أشياء جيفرسون كوي... أوائل السبعينيات... الوعي المخدر بالإضافة إلى الوعي الطبقي... هذا ما كان يخشاه رأس المال في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات: ماذا لو أصبحت الطبقة العاملة من الهيبيز؟ لأنه، بالتأكيد، فإن مفتاح الثقافة المضادة -على الرغم من كل إخفاقاتها التي كان لديها الكثير منها- كان أخلاقيات مناهضة العمل، وتعميم أخلاقيات مناهضة للعمل. لقد قالتها فرقة البيتلز. «ابق في السرير... عُم عكس التيار...» كانوا ضد العمل. وأيضاً، مسألة مناهضة العمل ومناهضة الانهماك بالعمل -إنه نمط وجودي مختلف- وهناك أيضاً مسألة العيش الجماعي. لذلك، أعتقد أن موقفي الحالي سيكون، نعم، لنستخدم تعبير «الشيوعية» مع مُعدِّل بغية الابتعاد عن الارتباطات القائمة بالفعل، وهذه ارتباطات ليست لدى الكثير من جيل الشباب على أي حال، كما قلت، ولكنكم لا تبدون مقتنعين بذلك...

طالب #٤: نعم، أعتقد أن الأمر صعب للغاية. كان هناك نظام اشتراكي... إذا كنت في ألمانيا أو في النمسا أو أينما كان، ما زلت تعرف نوعاً مما كان يدور، ولا يزال من الصعب جداً التعامل مع هذه المصطلحات.

وسيلة لتخيل المستقبل. ولكن كان للتعبير أثر سلبي حيث أخذ في ظاهره، فشيوعية حبوب الهلوسة ليست عقيدة العيش الجماعي الهيبي والأدوية ذات التأثير النفساني فقط، فهذه لها دور تلعبه، وهي ليست تثميناً لثقافة الهلوسة التي تعتمد على المتعة. يعتقد كثيرون أن فيشر هو من نحت المصطلح لكنه من أفكار الأناركيّتين جانيت راندي وماري هيلين آرنو عام ١٩٦٧ وقصدتا به التأكيد على أهمية الإحساس التجريبي في الثقافة الشعبية المتحالف مع تقليد راديكالي لمعارضة الرأسمالية وتصور بدائل لها.

م. ف: أعتقد أنه سؤال استراتيجي بشكل ما، أليس كذلك؟ حول متى يمكن استخدام هذه المصطلحات وفي أي سياق...

طالب #٤: نعم، بالطبع...

م. ف: ... وما القوة التي يمكن لهذه المصطلحات تقديمها. قد لا يكون لديها قابلية تطبيق شاملة... حسناً، هذه هي الأسئلة الكبيرة ولكن دعونا ننتقل إلى التفاصيل... أوه لا... (ضحك في القاعة لأن هناك المزيد من المشاكل التقنية) حسناً. لذلك، حصلت على هذا من الإنترنت. (يحضر مارك رسمين بيانيين، يوضحان بالتفصيل مجموعة واسِعة من الأفكار المتداخلة والمعاصرة فيما يتعلق بـ ما بعد الرأسمالية، بما في ذلك التأثيرات والمشاريع ذات الصلة بها) يمكنك رؤية نطاقاً لصيغ مختلفة من «ما بعد الرأسمالية»... وتقريباً لا شيء من تلك الصيغ التي كنت أتحدث عنها... (ضحك في القاعة) الأمر يستحق النظر إليه لاحقاً بمزيد من التفصيل...(١٤).

حسناً، فلنلقِ نظرة على بعض من قراءات اليوم... جيبسون- جراهام. أعتقد أن أحد الأشياء المهمة التي تسلطان عليها الضوء هي المشكلات التي واجهها اليسار عند محاولة التنظير للتخيّل -التخيّل ربما تكون كلمة أفضل من التنظير- تخيل طريقة للخروج من الرأسمالية. إذن، هناك أولاً هذه النظرية الغامضة البارانويد والقوية [لما بعد الرأسمالية]، والتي حصلا عليها من سيدجويك[1]:

---

(1) إيف كوسوفسكي سيدجويك باحثة أكاديمية أمريكية رائدة في مجالات دراسات النوع الاجتماعي والكويرية والنظرية النقدية.

«في حين أن «مصطلح ما بعد الرأسمالية» يوفر متعة الاعتراف بشيء ما، القبض على شيء ما، متعة الإخضاع الفكري لهذا الشيء الأخير، فإنه لا يوفر الراحة أو الخروج إلى مكان ما بعده. إذا أردنا تنمية عادات جديدة في التفكير لسياسات ما بعد الرأسمالية، فيبدو أن هناك عملًا يجب القيام به لتخفيف بُنى الشعور الذي لا يمكنه أن يتعايش مع عدم اليقين أو أن يتجاوز اليأس»(١٥).

ما تقولانه، إذن، جيبسون-جراهام، هو أن «فشل الخيال»هو مرض في اليسار نفسه. ويرتبط هذا بميلانكوليا اليسار. إذا لم تقرؤوا مقال ويندي براون عن ميلانكوليا اليسار، فإنه يستحق القراءة، إنه يتناول ما تشيران إليه على نطاق واسع هنا. لذلك، على حد تعبيرهما:

«... حيث يكون الارتباط بتحليل سياسي أو هوية سابقة أقوى من الاهتمام بالإمكانيات الحالية للتعبئة أو التحالف أو التغيير. من المؤكد أن اليسار قد عانى من خسائر فادحة، وربما في نهاية المطاف فقد الثقة في جدوى اشتراكية الدولة، ومرونة الديمقراطية الاجتماعية، ومصداقية الماركسية، وحيوية وفعالية حركات التضامن. وبدلاً من الحداد والنسيان، تتماهى الذات الميلانكولية «الكئيبة» مع المُثُل المفقودة، وتختبر غيابها كمشاعر من الخراب والاكتئاب... نحب عواطفنا وأسبابنا اليسارية، وتحليلاتنا وقناعاتنا اليسارية، أكثر مما نحب العالم الحالي الذي من المفترض أننا نسعى إلى تغييره»(١٦).

أعتقد أن أي أحد قرأ أي سرد لسياسات اليسار سوف يدرك

هذه الأمراض، أليس كذلك؟ في تركيزنا على الماضي -والذي أعتقد أنه مرتبط بمشكلة العجز عن التعامل مع حوادث الحاضر الطارئة وشكوكه- هناك علاقة واضحة بنظرية كاملة مصابة بالبارانويا، وفي الواقع أنها نظريةتقول إنه لا يمكن لشيء أن يحدث، وهذا ما أسمّيه الـ «إيجو» اللينيني القاسي، وأعتقد أنه مرتبط بهذا القول- الإيجواللينيني القاسي كان ساريًا عندما ظهر سيريزا «إئتلاف اليسار الراديكالي» في اليونان -الإيجو اللينيني القاسي يقول: «هذا لن ينجح!»- حسناً، لم ينجح الأمر، لكن يمكن القول بأنه من الأفضل أنه جُرّب على أن لا تجري تجربته. الإيجو اللينيني القاسي يعمل بقوة مع جيريمي كوربين من حزب العمال، «أوه، هذا لن ينجح، هذا النوع من الأشياء لا يعمل...». حسناً، ما الذي سينجح؟ التغيير الكامل لكل شيء فقط، وهو أمر لا يمكن تخيله فعلياً. لذا، ما يحدث عادةً هو أن هناك نموذجاً للتحول السياسي -من النوع البلشفي- وهو إيجابي. هذه هي الطريقة الوحيدة لتغيير الأشياء حقاً، وأي شيء يقلّ عنها سيتم النظر إليه باعتباره قد فشل. بطبيعة الحال، فإن حقيقة أن الثورة البلشفية فشلت في النهاية -وفشلت على الفور، كما قد يجادل البعض- لن يحسب لها حساب على الإطلاق...

يمكنني أن أتعاطف بشدة مع ما تريانه جيبسون-جراهام هناك، هذه الميلانكوليا اليسارية... الآن أخلاقية، على ما أعتقد، حسنّا... ثمة مقال آخر مهم بقلم ويندي براون تشيران إليه هو «تعلّقات جريحة»(١٧). «تعلّقات جريحة» هو مقال بالغ النبوئية لمظاهر من عالم اليسار اليوم، حقيقة. ما تفعله براون في «تعلّقات جريحة» هو

الاعتماد على نيتشه لإظهار الوسائل التي جرى من خلالها تعبئة أنواع معينة من الرغبة اليسارية، مثل هذه الهويات يتم تعريفها بربطها بنوع من الأخلاق الجريحة، تقولان:

إنها توفر دعماً عاطفياً للموقف السلبي للضعفاء، «الذين يعرّفون أنفسهم بالنقيض للأقوياء». مع تفكك المشاريع الإيجابية للبناء الاشتراكي في الأزمنة الأخيرة، تم تنشيط الأخلاق اليسارية من خلال زيادة الاستثمار في الأذى والفشل ولعب دور الضحية. عندما يتم تعريف القوة بالقاسية والمهيمنة، فإنها تصبح شيئاً يجب على اليسار أن ينأى بنفسه عنه، خشية أن يتم احتوائه أو التشكيك فيه(١٨). إذن، الفكرة الموجودة أن القوة نفسها مرضية. التمسك بالسلطة يعني بطبيعته أن تكون قمعياً، لذلك من الأفضل أن تُجرح؛ من الأفضل أن تكون الجريح، البائس، لأنك في الواقع لا تملك السلطة، وهذا أمر ظالم. يصبح هذا، بعدة طرق، اسماً لنوع من الرغبة المستحيلة. من تستهدف هذه النداءات؟ ما هو المشروع السياسي الذي لا يهدف إلى الاستيلاء على السلطة أو بناء السلطة بطريقة ما؟ أعتقد أنه يمكننا التعرف على الطرق التي صاغ بها هذا الشكل من الرغبة الكثير من سياسات اليسار مؤخراً. مقال براون عميق للغاية. كلاهما: «تعلقات جريحة» والآخر «ميلانكوليا يسارية»، والذي يعتمد على نقاش فالتر بنيامين للميلانكوليا اليسارية.

لذا، بطريقة ما، في مكان المشروع السياسي الإيجابي، لدينا مشروع أخلاقي للإدانة. نحن ندين من هم في السلطة:

«خوفاً من التورط مع من هم في السلطة، نصبح مرتبطين بالحراسة وإظهار نقاءنا بدلاً من العبث في السياسة اليومية. أولئك الذين يمارسون مثل هذا العمل قد يجدون أنفسهم متهمين بخيانة قيمهم، والنوم مع العدو، والمساومة مع الشيطان، كل أنواع التجاوزات والخيانات»(٢٠).

من المثير كيف يأتي هذا الاتهام من زاويتين، يمكنكم القول إن أحدهما من موقع الجرحى الذين يقولون بضرورة عدم التعامل أبداً مع القوة الحالية، كما أنه يأتي من موقف أولئك الذين لديهم القوة المطلقة، مثل اللينينيين. سوف يوجّهون نفس النقد أيضاً. لا تنجذب إلى أي محاولة للانخراط في الهياكل السياسية القائمة حالياً أو هياكل السلطة لأن ذلك سوف يضعك موضع تشكيك.

ثم... أعني، أحب تحليلهما (جيبسون-جراهام)، لكن الأفلام [المرجعية لديهما] فظيعة، أليس كذلك؟ (ضحك في القاعة) أشك في أن أي شخص ليس بريطانياً سيشاهد فيلم Brassed Off[1]، لكنكم ربما شاهدتم فيلم The Full Monty[2]، أليس كذلك؟

(1) تدور أحداث الفيلم بعد عشر سنوات من إضراب الاتحاد الوطني لعمال المناجم في بريطانيا، تشير أجزاء من الفيلم إلى الزيادة في حالات الانتحار التي نتجت عن نهاية صناعة الفحم في بريطانيا، والنضال من أجل الاحتفاظ بالأمل في ظل هذه الظروف، من خلال قصة عمال منجم أصبحوا أعضاء فرقة موسيقية لآلات النفخ النحاسية.

(2) تدور أحداث الفيلم في شيفيلد بإنجلترا خلال التسعينيات، ويحكي قصة ستة رجال عاطلين عن العمل، أربعة منهم من عمال الصلب السابقين، قرروا تأسيسعمل تعرّي للذكور من أجل كسب بعض المال. على الرغم من كونه كوميدياً، إلا أن الفيلم يتطرق أيضاً إلى مواضيع جادة مثل البطالة والاكتئاب والعجز الجنسي والمثلية الجنسية وصورة الجسد وثقافة الطبقة العاملة والانتحار.

بلى؟ بلى! إنه لأمر لا يصدق كيف تقولان حرفياً إنهما متحمستان للفيلم[1]. تلك الأفلام: لا أستطيع أن أقول إنني أحبها... (ضحك في القاعة) أحسب أنني بتضمين الفيلمين قد عارضت بشكل ما ذائقتي الجمالية. (يضحك) ولكن هذا هو تحليلي، إذن... أعتقد أنهما تكتبان شيئاً مشابهاً لـBrassed Off... لا أحسب أنكم شاهدتم هذا الفيلم، لكنكم تشعرون أنكم تعرفون مضمونه... كما تعلمون، فرقة الآلات النحاسية والمنجم... ثمة كل شيء، هذا النوع من الكآبة اليسارية... الحنين السياسي المنفصل لهذه الأشكال القديمة من العمل الذكوري... كما تعلمون، هذا التركيز على... أرى أن جزءاً من المشكلة هو هذا التركيز على فعل المقاومة، وهو جزء من هذا النموذج الرد - فعلي، رأس المال يفعل الأشياء، نحن نقاومه. أعتقد أنهما محقتان، تعرفان مآزق «سياسات الطبقة الحداثية»(٢١)، كما تسميانها، في شيء مثل Brassed Off، الذي يمثل الكثير من نقدهما.

وفقاً لهما إذن: التفكك(٢٢).. تجاوز مركزية الرأسمالية:

«يمكننا أن نبدأ في «خلخلة» الهوية الاقتصادية من خلال تفكيك خطاب المركزية الرأسمالية المهيمن على الاقتصاد، والذي يُتخذ فيه النشاط الاقتصادي الرأسمالي كنموذج لكل نشاط اقتصادي. يمكننا زعزعة وحدة وهيمنة الخطاب الاقتصادي الرأسمالي العالمي

(1) تفرد الكاتبتان جيبسون-جراهام تحليلًا مطولًا للفيلمين في كتابهما «سياسات ما بعد الرأسمالية».

النيوليبرالي من خلال تدخل كثيف ومتواتر في المشهد الاقتصادي وبناء لغة جديدة للتنوع الاقتصادي»(٢٣).

في رأيي أن الشيء الأساسي بالنسبة لهما هو عدم وجود شيء مثل «الاقتصاد». الاقتصاد -هذه المادة المحددة بأل التعريف- مزيف. إنه نوع من الخيال. نوع من خيال عملي يحمي الهيمنة الرأسمالية. على مستوى الواقع التجريبي، هناك أنشطة اقتصادية متعددة، ولكن على مستوى السردية المهيمنة، فالأمر كله يتعلق بالرأسمالية. إذن، المركزية الرأسمالية هي ما يفعله رأس المال، لكنني أعتقد أنهما (يشير إلى الكاتبتين جيبسون-جراهام) قلقتان بشأن إعادة إنتاجها بالاعتماد على النظرية اليسارية وممارساتها.

إذن لديهما هذا النموذج هنا(٢٤). إذا نظرنا إلى ما يحدث في العالم، فإنهما تقولان«العمل المأجور المنتج لسوق في شركة رأسمالية»(٢٥) هو شيء ضئيل للغاية، مقارنة بجميع الأشكال الأخرى من العمل المستمر في المدارس، في الشارع، في الأحياء، العائلات، الوقت غير مدفوع الأجر بين الأصدقاء... هل فهمتم النقطة الأساسية...

إذا أخذتم هذا النموذج، إذن، لا يوجد اقتصاد واحد، بل إن هناك الكثير من الأشكال المختلفة للانخراط في الإنتاج. لذلك، لا بد أن هناك اقتصادات غير رأسمالية موجودة بالفعل. لذا فهما تجادلان بذلك جزئياً للهروب مما أسميه الأنا العليا اللينينية القاسية أو هذه النماذج اللينينية. تعتقدان أن ما نحتاجه هو أشكال تنظيمية بديلة

مستوحاة من التجربة النسوية: «الأفقية التنظيمية... المشاركة المباشرة والعادلة، وعدم احتكار الكلام المنطوق أو المعلومات، وتناوب المهام العرضية والمسؤوليات، وعدم التخصص في الوظائف، وعدم تفويض السلطة»(٢٧).

الأمر من ثم، أنه يمكن إجراء تغيير هائل -هذا ما يقوله هذا الاقتباس الكبير الثاني- دون الحاجة إلى حزب طليعي كما اعتقد اللينينيون. «اللينينية» تعني ببساطة فكرة أن: نخبة صغيرة في حزب سياسي ستقود الثورة، ينظم الحزب الطبقة التابعة ويقودها. من ثم فإن جيبسون-جراهام تدافعان عن هذا النموذج الأكثر أفقية المنبثق من النسوية: «الممارسات المتجسدة، التنشئة الذاتية، الإجراءات الموضوعة»... إلخ(٢٨). إذن، مجموعة جديدة من التأثيرات «[التأثيرات المرتبطة بهذا النموذج](٢٩) تصبح مجتمعاً ليس من النوع المرتبط تقليدياً بالسياسات اليسارية...(٣٠)» لذا لا السخط ولا الغضب، لا السخرية والاستقامة، لا التعجب ولا المتعة.. إلخ. «في هذا الجو الطوباوي، يتم تعليق عدم الثقة وسوء الإدراك والأحكام مؤقتاً ويتطور تضامن مبني ليس على التماثل، ولكن على الاعتراف المتنامي بأن الآخر هو ما يجعل الذات ممكنة»(٣١).

أتوق حقاً للانتقال إلى The Full Monty الآن. إنه مدهش. في The Full Monty، تعرفون ما يحدث، أليس كذلك؟ الفيلم يدور في شيفيلد، أليس كذلك، على ما أعتقد؟ بلى؟ بلدة شمالية في إنجلترا، على أي حال... هناك مشكلة كبيرة مع البطالة... الرجال تعساء -ماذا يعملون؟- قرروا أن يعملوا في التعري، بشكل أساسي...

لذلك، بالنسبة لجيبسون-جراهام، يطلق الفيلم هذا التأثير الجديد ... تحرير من هذا الشكل القديم للرجولة -وهو أمر جيد!- لكنني أعتقد أنه نقد جيجك[١] الذي تذكرانه: أليس هذا مجرد شكل من أشكال التحول إلى المشاريع entrepreneurilaism؟ أليس هذا مجرد شكل من أشكال جلد الذات؟ «المصانع قد أُغلقت، فلنقم فقط بعملنا التجاري الخاص...» إنهما تفهمان شيئاً مختلفاً من ذلك، والذي تشيران إليه... أعتقد أن الشيء المهم الذي يجب استخلاصه هو أن هذه الأشكال الأخرى من التأثير مهمة.

أود أن أقول إن جزءاً من القصة، الجزء الكبير من القصة الذي أريد أن أركز عليه في هذه الوحدة هو: ما هو البديل عن الضغينة[٢]؟

---

(1) بالنسبة إلى سلافوي جيجيك فإن الفيلمين طريقتان لقول نفس الشيء. كلا الفيلمين على وشك التصالح مع خسارة كارثية تتضمن الهوية الذكورية، التوظيف، المعيشة، أسس المجتمع، وتقاليد الطبقة العاملة، والمشروع السياسي الحديث للتحول الاجتماعي، والنضال نفسه. يقرأ جيجك هذه الأفلام لما تقوله عن السياسة اليسارية في حقبة ما بعد الاشتراكية ويخلص إلى أن رسالتهم اليائسة هي أنه لا يوجد طريق فعلي للمضي قدماً، ولا توجد سياسة تواجه الرأسمالية العالمية ببرنامج لهزيمتها أو استبدالها. بالنسبة لجيجك، يشير هذا الغياب إلى استحالة تقويض «النظام الرأسمالي العالمي» في الوقت الحاضر. تتفق جيبسون-جراهام مع جيجك على أن الفيلمين يدوران حول أزمة السياسات الطبقية الحداثية. ولكنهما تريان أنهما فيلمان يكشفان فعلاً عن طريق للمضي قدماً ويفكران في بداية جديدة للسياسات الطبقية الحداثية.

(2) وضع المترجم فتحي المسكيني اشتقاقاً لمطلح ressentiment فترجمه بـ«الاضطغان» في الشذرة العاشرة من كتاب «جينيالوجيا الأخلاق» لفردريك نيتشه. يقصد نيتشه بها نمطاً عاطفياً مستمراً ومزعجاً من الكراهية المقيتة يشعر بها من تعرض للاضطهاد الطبقي ضد الأعداء، وأن هذه العاطفة حفزت تطوير المفهوم الأخلاقي الجديد للشرّ المصمم لغرض الإدانة الأخلاقية لهؤلاء الأعداء. وهذه الإدانة لا تفيد في شيء سوى في تغذية الرغبة بالانتقام.

سنتحدث عن هذا عندما ننظر إلى عمل كارل فريدمان حول نيكسون.
إن البرنامج النيوليبرالي -على الرغم من تركيزه على الحرية- هو في الحقيقة، كما أعتقد، ينطوي على الكثير من الضغينة(٣٢). ما هي البدائل لذلك؟ التضامن هو كلمة واحدة لذلك، لكنني أعتقد أنها كلمة مشوبة بالارتباط باللينينية، بالنسبة لي. ماذا عن كلمة مثل «زمالة»؟ كيف تتطور هذه؟ ما هي المساحات والظروف لذلك؟ أعتقد أن هذا شيء أود أن نستفيد منه في محاضراتنا. إذن، تتحدث جيبسون-جراهام عن اقتصاد المجتمع مقابل الاقتصاد السائد أو الاقتصاد الرأسمالي(٣٣)، سأسرع قليلاً عبر باقي الكتاب، هذه هي نوع المبادئ التي تتحدثان عنها: النجاة معاً بشكل جيد وعادل؛ توزيع الفائض لإثراء الصحة الاجتماعية والبيئية؛ لقاء الآخرين بطرق تدعم رفاه حياتهم ورفاهنا على حد سواء؛ الاستهلاك على نحو مستدام[1]، رعاية -صيانة وتجديد وتربية- مشتركاتنا الطبيعية والثقافية؛ استثمار ثروتنا في الأجيال القادمة حتى يتمكنوا من العيش بشكل جيد...

«الاقتصاد الذي يركز على هذه الاعتبارات الأخلاقية هو ما نسميه اقتصاد المجتمع، مساحة لصنع القرار حيث نتعرف على ترابطنا المتبادل مع البشر الآخرين، الأنواع الحيّة الأخرى، وبيئتنا ونتفاوض عليه.. في عملية الاعتراف والتفاوض، نصبح مجتمعاً»(٣٤).

---

(١) بمعنى استيفاء احتياجاتنا من دون أن يعرض استهلاكنا الأجيال المقبلة إلى أن لا تكون قادرة على استيفاء احتياجاتها.

هذا هو نموذجهما لما بعد الرأسمالية. لاحظ كيف أن بعضاً من هذا يبدو كخطاب سائد غير مثير للجدل... يمكن لإعلانات البنك الترويجية أن تدمج هذا النموذج... الاستدامة... هذا لا يعني أنها ستفعل ذلك حقاً، لكنه يشير إلى بعض الضغط الذي تتعرض له بعض هذه الخطابات على التيار السائد...

نعم. ولكن هل هذه مجرد «سياسة شعبية»[1]؟ أعتقد أن هذا هو السؤال... لذا، هناك مخططهما «الاقتصاد» مقابل الاقتصاد المجتمعي(٣٥). لذا فإن الاقتصاد مكاني وعالمي؛ المجتمع مرتبط بالمكان... الاقتصاد متخصص. المجتمع متنوع... الاقتصاد متمركز. الاقتصاد المجتمعي لامتمركز... مملوك للقطاع الخاص. المجتمع مملوك.. إلخ. فهمتم المقصود..

لكن هل هذه مجرد سياسة شعبية؟ هذا المفهوم للسياسة الشعبية، تم تطويره من قبل أليكس ويليامز ونيك سيرنك، ويرجع ذلك جزئياً إلى إخفاقات مناهضة الرأسمالية بعد ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩. كان هناك مستوى معين من النجاح تمكنت المجموعات من تحقيقه ولكن ذلك كان محدوداً، ووفقاً لنيك وأليكس، كان أحد أسباب ذلك هو تأثير السياسة الشعبية. يجادل الاثنان بأن:

«الانقسام الأكثر أهمية في اليسار اليوم هو بين أولئك الذين يتمسكون بالسياسة الشعبية الإقليمية، والعمل المباشر، والأفقية

(1) السياسة الشعبية هي مجموعة من الافتراضات الضمنية إلى حد ما والتي توجه أعمالنا وتفكيرنا السياسي. إنها ليست استراتيجية يتم اتباعها بوعي. ومع ذلك، فإن السياسة الشعبية تُعدّ أحد الأسباب المركزية لفشل اليسار المتكرر.

التي لا هوادة فيها، وأولئك الذين يحددون ما يجب أن يسمى بالسياسة التسريعية بسهولة مع حداثة التجريد والتعقيد والعالمية والتكنولوجيا. الفئة الأولى تظل قانعة بإنشاء مساحات صغيرة ومؤقتة للعلاقات الاجتماعية غير الرأسمالية، متجنبة المشكلات الحقيقية التي تنطوي عليها مواجهة الخصوم الذين هم في جوهرهم ليسوا إقليميين، مجردين، ومتجذرين بعمق في بنيتنا التحتية اليومية. لقد كان فشل مثل هذه السياسات متأصلاً منذ البداية. على النقيض من ذلك، تسعى السياسة التسريعية إلى الحفاظ على مكاسب الرأسمالية المتأخرة بينما تذهب أبعد مما يسمح به نظام القيم، وهياكل الحوكمة، والأمراض الجماعية (٣٦).

هل سياسات جيبسون-جراهام شعبية بهذا المعنى؟

طالب #٦: آسف، هل يمكنك إعادة ذلك؟

م. ف: أوه، لقد كان تعبيراً بلاغياً تقريباً. هل أن ما تقترحانه جيبسون-جراهام هو سياسة شعبية بهذا المعنى؟

خذ مصطلح السياسة الشعبية: إنه يأتي من نقد علم النفس الشعبي الذي طوره الفلاسفة العصبيون. يجادل الفلاسفة العصبيون بأن لا فائدة من علم النفس الشعبي -بمعنى المفاهيم التي لدينا في الحياة اليومية- ومنها حتى أمور مثل العواطف- الطريقة التي نصف بها ما يجري في أدمغتنا لا فائدة منها لما يحدث حقًا في أدمغتنا، وهي تعيق بالفعل دراسة ما يفعله الدماغ في الواقع. بالطريقة نفسها، إذن، يأخذ نيك وأليكس هذا التشبيه ويطبقانه على عملية سياسية، بحجة

أن المفاهيم العفوية التي نمتلكها في الحياة اليومية لفهم الأنظمة السياسية -فقط النظام الاقتصادي السياسي ببساطة- فاشلة في فهم حقيقة شيء مثل رأس المال، رأس المال المالي.. إلخ. هناك نوع من عدم التوافق بين الاثنين. وقد يبدو، ظاهرياً، أن جيبسون-جراهام قد انجذبتا إلى السياسات الشعبية ووقعتا فيها. وحقيقة لا أعتقد أنهما تنغمسان كليّا في ذلك. هناك نموذج مهيمن من الاستحواذ. ولا تعتقد الاثنتان أن بالإمكان العمل على نطاق ضيق فقط. يجب أن يكون هناك نوع من الصراع المهيمن، أعتقد أنه يمكننا أن نرى توتراً بالفعل، من ثمّ، بين المقاربة التي دافع عنها نيك وأليكس في «مانفيستو من أجل سياسات تسريعية» ومقاربة جيبسون-جراهام. لكن بينما يطوران(نيك وأليكس) حججهما في هذا الكتاب، الذي حصل عليه البعض منكم -«اختراع المستقبل»- تصبح حججهما إلى حد ما أكثر ليونة مما كانت عليه في مانفيستو التسريعية».

كيف نصل إلى هناك؟ نحن بحاجة إلى مطالب. كان هناك هذا الحديث عن سياسة بلا مطالب. سياسة غير مطالبِة(٣٧). يقولان، حسناً، المطالب حاسمة! «السياسة بلا مطالب هي ببساطة مجموعة من الهيئات التي لا هدف لها»(٣٨) -ادعاء استفزازي- ويجب أن تأخذ هذه المطالب شكل «إصلاحات غير إصلاحية»[1] (٣٩). هذه

(1) المقصود إصلاحات مناهضة للرأسمالية، أو إصلاحات لا تؤسس حقها في الوجود على احتياجات ومعايير الرأسمالية بل على البشر، ويطلق عليها أيضًا الإصلاحات الغائية، وهي عكس الإصلاحات الإصلاحية التي تحافظ على الوضع الراهن ولا تهدده.

الإصلاحات لها مكونات طوباوية وعدائية، وتستند إلى «اتجاهات فعلية في العمل في العالم اليوم»، تدخلات براغماتية(٤٠).

لذا، دعونا ننتقل بسرعة إلى ما هي مطالبهم في الواقع.

أتمتة كاملة: «بدون أتمتة كاملة، يجب على مستقبل ما بعد الرأسمالية بالضرورة أن يختار الوفرة على حساب الحرية (مردداً صدى مركزية العمل لروسيا السوفياتية) أو الحرية على حساب الوفرة التي تمثلها اليوتوبيا البدائية»(٤١). لكن ما مقدار الحرية الذي يمكن أن يكون لديك فعلاً من دون وفرة على أي حال؟ لذا، فإن الحجج المؤيدة للأتمتة الكاملة هي أنها: يمكن أن تؤدي إلى مجتمع يحرر البشرية من الكدح بينما يزيد أيضاً مقدار الثروة؛ وهذا يحدث بالفعل (ما بين ٤٧ و٨٠٪ من وظائف اليوم يمكن أن تكون مؤتمتة)؛ ويمكن أن يؤدي إلى إعادة تقييم وحتى إلغاء أنواع معينة من أعمال الرعاية، متيحاً إحداث تحول جذري في المجال المحلي... (٤٢).

«المطلب كان على أسبوع عمل أقصر»(٤٣). الآن، وهذا مثير للاهتمام، أليس كذلك: كيف أن هذا (المطلب) توقف (توقفت المطالبة به). كان هناك ضغوط لإنقاص أسبوع العمل. بدأ بعطلة نهاية الأسبوع. الآن هو عالق نوعاً ما عند أربعين ساعة ويزيد، لا سيما لصالح العمل ما بعد - الفوردي. لذا، فإن ذلك (المطالبة بأسبوع عمل أقصر) كان استجابة إيجابية لارتفاع مستوى الأتمتة.

في الدستوبيا الرأسمالية، التي نعيشها حالياً، كلما زادت الأتمتة،

كانت الأمور أكثر شقاء، أليس كذلك؟ لأن هذا يعني عملاً أقل؛ بطالة أكثر. يعني أن قوة العمال في الوظائف تضعف.

تقليل أسبوع العمل، المزايا: تنقّل أقل، ويقل الاستهلاك المرتبط بالذهاب إلى العمل، يزيد من قوة العمال، لأنه إذا قلل نموذج الأتمتة الدستوبيوي من قوة العمال، فإن تقليل أسبوع العمل سيزيدها.

الدخل الأساسي الشامل[1] يجب أن يكون كافياً وشاملًا، لذا يجب أن يكون كافياً للعيش منه. [ينبغي أن يكون] تكملة لترتيبات الرفاه القائمة وليس بديلاً عنها، وإلا فإن ذلك سيكون النسخة اليمينية من الراتب الأساسي(٤٤).

ثمة أربعة نقاشات أساسية لذلك، التحول السياسي: يمكن للبروليتاريا أن تعيش بوظيفة من شأنها زيادة سلطة الطبقة الصافية. تتحول هشاشة أوضاع العمال إلى مرونة، وكما يشيرون، فإن الكثير من ما بعد الفوردية كان بمثابة العفريت الرأسمالي الذي يستجيب

---

(1) يُطلق عليه أيضاً الدخل الأساسي غير المشروط، أو راتب المعيشة الأساسي، أو برنامج تأمين الدخل الشامل، هو مفهوم للتحويل المالي الاجتماعي والسياسي يتلقى فيه جميع مواطني دولة معينة بانتظام منحة مالية منصوص عليها قانونياً ومتساوية تدفعها الحكومة. ارتبط الدخل الأساسي الشامل بالعديد من المناقشات السياسية خاصة المتعلقة الأتمتة ومستقبل العمل. تتمثل إحدى القضايا الرئيسية في هذه المناقشات في ما إذا كانت الأتمتة والذكاء الاصطناعي ستقلل بشكل كبير من عدد الوظائف المتاحة وما إذا كان الدخل الأساسي يمكن أن يساعد في منع أو تخفيف مثل هذه المشاكل من خلال السماح للجميع بالاستفادة من ثروة المجتمع، وكذلك ما إذا كان الدخل الأساسي الشامل يمكن أن يكون نقطة انطلاق لاقتصاد قائم على الموارد أو ما بعد الندرة. تم اختبار هذا الدخل بشكل كبير مع أزمة كوفيد ١٩.

لرغبات العمال بطريقة خبيثة. حسناً، لذلك لا تريد أن تشعر بالملل في المصنع إلى الأبد؛ لا تريد أن تشعر بالملل في المصنع لمدة أربعين عاماً، حسناً، لديك عمالة مؤقتة ومتقطعة. لذلك، فإنه يغير كيفية تقييم العمل. يجب أن يكون العمل الممل والمتكرر أعلى أجراً إذا كان لديك دخل أساسي شامل. إذا كان لديك دخل أساسي شامل، فلن تقوم بعمل ممل.

طالب #٧: لكن من يقرر ما هو العمل الممل؟ أعني، ربما أن هناك شخص ما يستمتع بالعمل في المصنع في مرحلة ما...؟ (ضحك في القاعة).

م. ف: ربما! النقطة المهمة هي أن العمال أنفسهم يمكنهم أن يقرروا بشكل أكبر ما يريدون القيام به أو لا. بمعنى ما، يمكن للسوق أن يقرر ما هو العمل الممل.

طالب #٨: وأعتقد أنه يمكننا أن نرى، بالفعل هنا في المملكة المتحدة، إن الأمر ليس مبشراً حقاً...

طالب #٧: نعم، أفهم ذلك.

م. ف: نعم، لأنه أمر لن يقرره العمال. ستقرر آليات السوق ذلك، لأنك ستضطر إلى حث الناس على القيام بأشياء قد يجدها بعض الناس مملة... سيكون ذلك رائعاً بالنسبة لهم، رغم ذلك، أليس كذلك؟ سيكون من الأفضل بالنسبة لهم. إذا وجد بعض الناس أن العمل الذي يجده معظم الناس مملاً، عملاً مثيراً للاهتمام، فسوف يكونون أفضل حالاً في هذا العالم مما هم عليه الآن، صحيح؟

طالب #٩: هل يمكنني أن أسأل فقط عن التضخم فيما يتعلق بالراتب الأساسي؟

م. ف: يا إلهي...

طالب #٩: أنا من فنلندا، لقد بدأوا للتو في الراتب الأساسي، لكن هذا لتفكيك...

م. ف: ... دولة الرفاه...

طالب #٩: ... نعم، ولكن ما تعلمته في المدرسة الثانوية هو أنه بمجرد ارتفاع الأجور يرتفع التضخم أيضاً، لذلك تعلمنا أنه من الصعب حقاً الحصول على رواتب كبيرة لأنه بمجرد أن يبدأ الراتب الأساسي...

م. ف: ... يا إلهي، أنا لا أعرف أي شيء عن الاقتصاد، حقاً... (يضحك). حاولت أن أتخطى هذا! (يضحك).

طالب #١٠: ربما نفكر في إطار رأسمالي... أو إطار كينزي[١]... وتحتاج هذه الأنواع من المقاييس إلى إطار اقتصادي آخر، لذلك ربما لا يمثل التضخم مشكلة هنا؟ لأنه سيكون جزءاً من اقتصاد آخر؟

---

(١) الاقتصاد الكينزي هي نظريات ونماذج الاقتصاد الكلي المختلفة لكيفية تأثير إجمالي الإنفاق في الاقتصاد (الطلب الكلي)بقوة على الناتج الاقتصادي والتضخم. من وجهة النظر الكينزية، لا يساوي الطلب الكلي بالضرورة القدرة الإنتاجية للاقتصاد. بدلاً من ذلك، يتأثر بمجموعة من العوامل التي تؤثر على الإنتاج والتوظيف والتضخم.

م. ف: نعم، لن يؤدي ذلك تلقائياً إلى التضخم، أليس كذلك..؟ لهذا السبب يجب أن يكون كافياً. يجب أن يكون الراتب الأساسي كافياً لكي يعيش الناس عليه.

طالب #٩: لكن لنفترض في فنلندا حيث يحصل كل شخص على ١٠٠٠ يورو شهرياً، ألا يعني ذلك، ربما أريد الحصول على المزيد من المال لأنني أريد الانتقال إلى لندن أو أي شيء آخر، وما زلت أرغب في الحصول على وظيفتي في المملكة المتحدة، لذلك ما زلت أحصل على المزيد والمزيد من المال. ما زلت بحاجة إلى الوظائف ذات الأجور الأعلى، أو لا تزال بحاجة إلى شخص ما لتصميم تطبيق أوبر، ومن المحتمل أن يكون هذا الشخص أنا، لا أعرف، وبعد ذلك سأحصل على أجر كبير لأنني الوحيد في العالم الذي يمكنه عمل تطبيق أوبر. لذا، يبدو الأمر كما لو أنني لن أتقاضى ٢٠٠٠ جنيه إسترليني، وسأحصل على أموال أكثر بكثير لأن الجميع يحصلون على...

م. ف: أجل. لكن لماذا هذه مشكلة؟

طالب #٩: زيادة الرواتب العادلة، لأنه إذا كانت رواتب الجميع ترتفع، فهذا يعني أنه لن يكون في مقدور من يعيشون على الراتب الأساسي تحمل تكاليف الأشياء التي يمكنني تحملها.

م. ف: أعتقد أنهما مشكلتان منفصلتان، أليس كذلك؟ لا يرفع المرء عدم المساواة فجأة، وهي قضية منفصلة عن قضية التضخم، أليس كذلك، فعلاً...؟

طالب #٩: إذن أعتقد أننا لن نتخلص من دولة الرفاه... لا يزال يحق لك الحصول على الراتب الأساسي...

م. ف: نعم، ويجب تعديل الراتب الأساسي على ما أعتقد، حتى يظل كافياً... نعم، آسف، ابتعدت قليلاً عن الموضوع، أحاول التفكير... لكن أعتقد أن هذا أيضاً ما يقوله زميلكم [طالب #١٠]: أعتقد أن سبب اقتراحهم للراتب الأساسي جزئياً هو أنه يبدأ في إخراجنا من هذا النموذج الرأسمالي النيوليبرالي بالتأكيد إلى مساحة أخرى، وهو أمر يصعب تخيله حقاً. كيف سيكون الحال لو كان هناك بالفعل ما يكفي من الراتب الأساسي؟ لأن الأمر سيبدأ في تغيير أذهاننا، أليس كذلك؟ الأشياء المتوفرة الآن... حسناً، لحظة، إذا كان لدينا الراتب الأساسي، فلن يقوم الناس بذلك العمل الحقير، ولن يكدحوا في العمل الشاق... آه، حسناً، انتظر، إذن ألم نحصل على الأتمتة؟ ألا تدخل الأتمتة بعد ذلك لتتولى دور هذا العمل الشاق؟ انها فقط تقلب كل شيء. إذن، ما هي المشكلة الآن -الأتمتة تصبح إيجابية- أعلم أن هذا لا يجيب بشكل مباشر على ما كنت تقوله، ولكن هذا هو سبب كونه إصلاحاً ثورياً، حيث يبدأ في تغيير الإحداثيات والنماذج الأساسية للحياة والعمل والمجتمع.. إلخ.

طالب #١١: هل سينتج عن ذلك أيضاً، رغم ذلك، إهمال بعض الصناعات حقاً ثم تطور البعض الآخر بشكل كبير؟ على سبيل المثال، لكي نكون منصفين، فإن القطاع الإبداعي حتى الآن أقل ثراءً -إنه مثير للاهتمام- ولكن بعد ذلك، في هذا التصور، هل سيتم إهماله كلياً؟ هل سيكون هناك أي حوافز؟

طالب #٩: أنا مصمم ولا أصمم لأنني أتقاضى أجراً مقابل ذلك. أفعل ذلك لأنني أحب أن أفعل ذلك... وأتساءل لو كان هناك الراتب الأساسي الشامل إن كنت سأنجز مشاريع قيّمة في الواقع أكثر من تلك التي أتلقى عنها أجراً أساساً.

طالب #١٢: نعم، لكنني أتساءل عما إذا كان هناك شيء ليس متضمناً في نظام القيم هذا، بالنظر إلى فكرة أن علينا الاستمتاع به فقط. هل هذا شيء إيجابي نعززه؟

م. ف: هناك جانب واحد فقط، من المحتمل -وهو ليس الوحيد الذي سيحدث بالضرورة- لأن الأمر إلى حد ما يتعلق بتحويل التركيز بعيداً عن المكافأة أو المقابل على العمل تماماً، أليس كذلك؟ أتفق مع جيبسون-جراهام أن الشيء الرئيسي هو وجود اقتصاد متنوع إلى جانب ما قدمه نيك وأليكس حول ما بعد العمل، أليس كذلك؟ إذن، أنت تبتعد عن العمل والأجر كنموذج على أي حال. لذا فإن حقيقة أن الناس يمكن أن ينخرطوا في هذا العمل الإبداعي دون أن تقدم إليهم مكافأة عالية مرتبط بأننا عندما نبدأ في الانتقال إلى عالم ما بعد الرأسمالية فهل سيكون الأجر مهماً جداً على أي حال؟

طالب #١٢: إذن، في الوقت الراهن، إنها فكرة تعرّض العمال للاستغلال في النظام القائم...

م. ف: نعم، ممكن. جزء من الموضوع هو تواضع النموذج، أليس كذلك؟ إنه يتحرك مع الاتجاهات الحالية إلى حيث يأخذنا

بسرعة لمكان يبدو بعيداً عن المكان الذي نحن فيه بالفعل في هذه اللحظة. على الرغم من أنه ممكن -مجدٍ من الناحية اللوجستية- وليس بالخطوة الكبيرة. هذا هو ذكاءه... لذا، ثمة اقتراح نسوي، يقولون أيضاً إنه نموذج يسمح بالتجريب في بنية الأسرة...

إنه يقلب الصلة بين المعاناة والمكافأة(٤٥). أعتقد أن هذا هو المفتاح -الأبعاد الدينية تقريباً لما يتحدثون عنه- أخلاقيات العمل البروتستانتية، والتي كانت نوعاً من التقييم الديني للمعاناة، المعاناة فعليّاً قيّمة في حد ذاتها.

من الممكن بناء مقاربة مضادة للهيمنة تعتمد على الكراهية القائمة بالفعل للوظائف، وهذه صورة من برنامج كان يُعرض قبل بضع سنوات، والذي قد يتذكره البعض منكم، كان اسمه «شارع المعونات» Benefits Street -برنامج مثير للجدل للغاية- مناسب للقناة ٥ في المملكة المتحدة، التي تتخصص في هذه البرامج بشكل أساسي حول الأشخاص الذين يحصلون على مدفوعات المعونة الاجتماعية ويعيشون عليها، وبالفعل تُذكي مشاعر الضغينة ضد هؤلاء المنتفعين(٤٦). فكرة أن حياتهم أفضل بطريقة أو بأخرى. يمكن أن يعيشوا على المعونة الاجتماعية، ولكن من الأفضل أن يكونوا هم من أن تكون أنت منهم، -أنت: أنت تنتمي إلى الوسط الكادح، تتخلص من الجليد المتراكم على الزجاج الأمامي لسيارتك، وتذهب إلى العمل في الشتاء- ولكن ما يكشفه البرنامج هذا حقاً هو أن الناس يفكرون في أن وظائفهم خراء! (ضحك في

القاعة) الناس يكرهون وظائفهم الخاصة، ولهذا السبب يعتقدون أنه من الأفضل أن يعيشوا على المعونة الاجتماعية من أن يعملوا.

حسناً، دعونا ننتقل سريعاً إلى بعض من أعمال بول ماسون (٤٧). معذرة لقد أوشك الوقت أن ينتهي، سأحاول تغطية أعماله اليوم.

إذن، تستند أعمال بول ماسون إلى نظرية موجات كوندراتييف. كانت هذه هي الفكرة التي جددت بها الرأسمالية نفسها من خلال تلك الموجات الطويلة من نظريات التطور -وأعتقد أنه يدمج هذا مع القليل من تجربة أوتونوميا (حركة اليسار الإيطالية)- النظريات القائلة بأن الرأسمالية مدفوعة جزئياً بعداوة الطبقة العاملة؛ بمعنى عندما تقاوم الطبقة العاملة رأس المال، وعندما تكافح ضده، فإنها تجبر الرأسمالية على الابتكار. لذا، فإن جزءاً من المشكلة في الوقت الحالي هو أن نجاح الرأسمالية في إخضاع الطبقة العاملة يعني في الوقت نفسه أنها محاصرة في حالة ركود. قد يكون هذا هو السبب في حدوث هذا الانخفاض، معدلات النمو المسطحوأمور من هذا القبيل... أمور اقتصادية... (يضحك).

لن أدعي أنني خبير في الاقتصاد، على الإطلاق. لديّ فهم معقول للأبعاد الثقافية لهذا الأمر.

لذا، فإن كتابات بول ماسون، حقاً تتعلق بالمعلومات، أليس كذلك؟ هذا ما يواصل التأكيد عليه. وهي الفكرة في كتاب بيتر دراكر «مجتمع ما بعد الرأسمالية»(٤٨) -كان بيتر دراكر مستشاراً

إدارياً. لم أقرأ هذا الكتاب- سيكون من المثير للاهتمام قراءته... الشيء الرئيسي هو مركزية المعرفة في اقتصاد ما بعد الرأسمالية هذا. «شخص متعلم بشكل شامل»، سيكون هذا «فرداً شبكياً»، وفقاً لماسون.

إذن، وفقاً لماسون، فإن الشيء الأساسي هو ظهور المعلومات والسلع القائمة على المعرفة -«سلع المعلومات»- والتي، كما يقول، تعمل وفقاً لمبدأ عدم التنافس. إذا كان لدي هذا القلم، فلن يكون معك، فهو أمر مادي. إذا كان لدي ملف PDF من كتاب ماسون، فلن يمنعك ذلك من امتلاك واحد أيضاً. المعلومات تعمل هكذا. من نواح كثيرة، حقيقة أننا حصلنا عليها كلنا يجعل الأمر أفضل لنا جميعاً. لذا، فأنا لا أخسر شيئاً لأنك حصلت عليه. ووفقاً لماسون، فإن هذا، من ثمّ، يقدم المبدأ الجديد الذي يتعارض مع الرأسمالية. القانون الأساسي للاقتصاد -أو الاقتصاد الرأسمالي هو أن كل شيء نادر- لكنه ليس كذلك. يمكنك الاستمرار في نسخ الملفات الرقمية عملياً إلى ما لا نهاية. إنها ليست نادرة.

المصدر المفتوح Open Source مقابل مايكروسوفت: «هل تم إنشاء ويكيبيديا بواسطة الآليات الرأسمالية وحدها؟»(٥٠) يمكن ذلك أيضاً، من خلال تحفيز السوق... يجب أن يكون بعض الأشخاص مدفوعين بأشياء أخرى غير الربح، وإلا فلن توجد ويكيبيديا. إذن، بالنسبة لماسون، فإن إنتاج «الند للند» القائم على المشاع -هذا الشكل من الإنتاج مفتوح مصدر- سيهدد الاقتصاد الرأسمالي للشركات القائمة على الربح.

عذراً، أنا مستعجل حتى نتمكّن من ترك بعض الوقت للمزيد من المناقشة.

لذلك، يشير لاحقاً إلى «الفكر العام»(٥١)، مرة أخرى يظهر تأثير أوتونوميا، ونيجري، ومن شابههم: أول ما يبرز في ضرورة هذا النص من ماركس... [«الشذرة عن الآلات» من نص ماركس المنشور بعد وفاته، ضمن دفاتر «جرندريسه» (أسس نقد الاقتصاد السياسي)]..

الفكر العام: مجتمع قائم على المعرفة حيث يقف العمال ويشرفون على الآلات... يشرفون عليها بدلاً من تشغيلها... يتم دمج المعرفة اجتماعياً في عالم الفكر العام هذا... لذا، نعم، يصبح الفكر العام متعلقاً بالمعرفة والنزعة الاجتماعية...

تكنولوجياً، نحن نتجه نحو سلع ذات سعر صفري، وعمل لا يمكن قياسه، وانطلاق سريع في الإنتاجية وأتمتة واسعة النطاق للعمليات المادية. اجتماعياً، نحن محاصرون في عالم الاحتكارات، وعدم الكفاءة، وانهيار التمويل الذي يهيمن عليه المال. السوق الحرة وانتشار «وظائف الهراء» (٥٢)... وهي عبارة صاغها ديفيد جريبر، اقرأوا هذا المقال إذا لم تكونوا قد فعلتم، فهو جيد حقاً...(٥٣).

«التناقض الرئيسي، اليوم، في الرأسمالية الحديثة هو بين إمكانية وجود سلع حرة وفيرة منتجة اجتماعياً، ونظام الاحتكارات والبنوك والحكومات التي تكافح من أجل الحفاظ على السيطرة على السلطة والمعلومات. كل شيء يسوده صراع بين الشبكة والهيراركية» (٥٤).

الحقيقة هي أن الرأسمالية -بميلها إلى تفاوت الدخل، واحتكار المعلومات، والقوة المالية- بدأت تفقد زخمها. حان الوقت لبدء التفكير في شيء جديد(٥٥).

نعم. لذلك، بالنسبة لماسون، فإن نموذج معرفة المعلومات هذا هو ما يشكّل التهديد الرئيسي للرأسمالية. من ثم، فإنه يراه مماثلاً لانهيار الإقطاع وظهور الرأسمالية نفسها.

المبادئ الخمسة لهذا الانتقال هي(٥٦):

فهم حدود قوة إرادة الإنسان. وهذه مسألة لا يفهمها اللينينيون، أحزاب اليسار اللينينية الكلاسيكية التي اعتقدت أن التطوعية ستكون كافية للتغلب على الرأسمالية.

الاستدامة البيئية. يجب علينا تغيير البشر وكذلك الاقتصاد، الأمر يتعلق بتغييرنا وليس فقط تغيير شيء خارجنا يسمى «الاقتصاد». هذا القول يتصادى بالتأكيد مع أفكار جيبسون-جراهام، فهذا ما يدور حوله الكثير من عملهما. يمكنكم القول إن عملهما يؤكد حقاً على هذا فوق كل شيء آخر. وربما، تبني منظور «مانفيستو من أجل سياسات تسريعية»، لأن التركيز على هذا المنظور دون الأشياء الأخرى ربما يجعل الأمر سياسياً جداً.

مهاجمة المشكلة من جميع الزوايا. مرة أخرى يتطلب الأمر نوعاً من التنوع، هذا أيضاً يتصادى مع رأي جيبسون-جراهام.

تعظيم قوة المعلومات. أعتقد أن هذا يتعلق بالشفافية والمعرفة، ربما يكون مرتبطاً بويكليكس وهذا النوع من الأشياء.

إذن، فإن خطوات ماسون نحو تحقيق هذا ستكون(٥٧):

محاكاة حاسوبية دقيقة ومفتوحة المصدر للواقع الاقتصادي الراهن. يعتقد ماسون أن ذلك ممكن، بسبب قوة الحوسبة المتوفرة الآن، والتي لم تكن ممكنة في مراحل سابقة في التاريخ.

التحول إلى نموذج «wiki-stat». إيقاف نموذج الخصخصة. إعادة تشكيل الأسواق نحو مخرجات مستدامة وتعاونية وعادلة اجتماعياً. توفير مساحة للأنشطة التعاونية التي تعتمد سياسات «الند للند» وغير الهادفة للربح. إجبار الشركات على إحداث التغيير. قمع الاحتكارات أو إخضاعها للمعايير الاجتماعية. ترك قوى السوق تختفي. يمكن لبعض الأسواق البقاء على قيد الحياة ولكن هذا هو الفرق بين قوى السوق والأسواق، على ما أعتقد إنه أمر مثير للاهتمام للغاية. وهو يقول في مجال الطاقة، من أجل الوصول إلى الاستدامة، يجب قمع قوى السوق بالكامل. إخضاع نظام التمويل للمعايير الاجتماعية. إعطاء الجميع دخلاً أساسياً -مثلما يرى نيك وأليكس- وإطلاق العنان للشبكة. حسناً، فقط للتلخيص:

جيبسون-جراهام: التنوع الاقتصادي، وإنتاج أنواع جديدة من الذاتية والتأثيرات، هذا هو تركيزهما. أما مع نيك وأليكس، فإن مطالبهما هي الدخل الأساسي، والأتمتة، وأسبوع العمل الأقصر، والراتب الأساسي، والتحول إلى ما بعد العمل. ومع بول ماسون، هذا النوع من نموذج المعرفة المعلوماتية، نوع من سياسات مفتوحة

المصدر... إذن، ما الذي تعتقدونه أنتم؟ بعد أن مررت على أفكار ماسون بسرعة... أود فقط أن أسمع أفكاركم الأولية... رتبوهم! أيهم الأفضل؟ من هو الأسوأ بينهم؟

طالب #٩: ليس لدي ترتيب...(ضحك).

م. ف: لا! هذا محزن، ألا ترتبهم فعلاً...!

طالب #٩: عندما كنت أقرأ النص، كنت أفكر في مقال قرأته للتو عن قائد عصري حقاً أو مدير تنفيذي لشركة، وقال إنه يعاني من الاحتراق في العمل لأنه كان في وظيفة ليس فيها أي هيراركية، لذلك لم يخبره أحد بما يجب أن يفعله، وهذا جعله يعاني من الإرهاق لأنه كان يواجه صعوبة في إدارة نفسه والأعمال. وكنت أتساءل فقط، في ما يتعلق بأخلاقيات العمل المتمثلة في «لا ألم، لا ربح»، ماذا يحدث إذا لم يكن عليك العمل؟ هل ستفعل أشياء ممتعة في ويكيبيديا، أم هل سيصبح الناس كسالى حقاً؟ لا أعرف، هذا مجرد شيء أردت أن أسأله.

م. ف: إنه سؤال جيد، صحيح؟ لكنه كئيب، أليس كذلك؟ أليست ويكيبيديا بالفعل إجابة على ذلك؟ ويكيبيديا ليست «عملاً»، فهم لا يتقاضون رواتبهم مقابل ذلك. من المحتمل أن يتقاضى مائتا شخص رواتبهم ولكن معظم الأشخاص الذين يساهمون في ذلك لم يعملوا، ولا يعملون، وهذا بالفعل إجابة على ذلك.

طالب #٩: نعم، لكنني الآن في الجامعة، أقرأ كثيراً، لأنني مجبر على القراءة كثيراً، ولكن أيضاً، أحب القراءة كثيراً عندما لا أكون

هنا في الجامعة. أنا لا أفعل ذلك لأنني مجبر على... لا أعرف - ما هو شعورك؟ أشعر أن هذه هي حجة النيوليبرالية: بمجرد أن تكون في وظيفة، فإنك تنجز الأشياء -لأنك مضطر إلى ذلك- فماذا يحدث عندما لا تكون في هذا السياق؟

م. ف: لا، لا، إنه سؤال جيد، لكن الحجة هي: أليس الكثير من الإنتاج الثقافي هو الحل لذلك؟ معظم الثقافة التي يتم إنتاجها ليس هناك أجر مقابلها، على الإطلاق، بغض النظر عن أن أجورها قليله أصلًا.

طالب #١٣: يمكنك أن تجادل بأن ذلك سيزيد من الإنتاج الثقافي لأن الجميع سيكون لديهم المزيد من الوقت.

م. ف: أجل! هذا جيد...

طالب #١٤: ماذا عن الثقافة المنتجة في ظل ظروف مختلفة؟ أعتقد أن بعض أكثر الأشياء المدهشة التي يكتبها الناس مكتوبة لأنهم يعانون من نظام لا يريدون أن يجري استغلالهم من قبله. لذا، تخيل ما يمكن إنتاجه إذا لم يكن هناك شيء سيء. (ضحك في القاعة). لطالما كانت أكثر القطع الثقافية إثارة للاهتمام هي الثقافة المضادة، لذلك أنا أفكر فقط: كيف يمكن أن تبدو الثقافة المضادة في مجتمع ما بعد العمل؟

م. ف: حسناً، هذا مثير للاهتمام حقاً، لكنه يظهر تأثير عبادة المعاناة التي يتحدث عنها نيك وأليكس: فكرة أن هذه المعاناة ليست بالغة الأهمية. هذا شيء، لكن هذا ليس بالضرورة إنكاراً

لما تقوله... (يتحدث مارك والعديد من الطلاب فوق بعضهم البعض).

طالب #١٥: ... ربما هناك نوع من إعادة صقل لقدرتك على فعل شيء آخر بدلاً من ذلك، مع مزيد من الوقت...

م. ف: نعم، أعني، ما زلنا نواجه الفناء، وسنظل نواجه الخسارة. العمل ليس الشكل الوحيد من المعاناة... آسف، بدا ذلك ساخراً بعض الشيء... لكن، كما تعلمون، ستكون هناك أشكال أخرى من المعاناة. سيكون الطموح البروموثيوي الكامل هو القضاء على الوفيات أيضاً، والتي اعتقد السوفييت، في مرحلة ما، أنها ستكون كذلك. ممكن، أعني، لم لا؟ ما هي الحدود؟ هذه بروميثيوية... لكن [مارك يتحدث للطالب #١٢] - أعتقد أنك أردت أن تقول شيئاً...

طالب #١٢: كنت سأقول، حول مسألة وقت الفراغ اجتماعياً: عليك إعادة تقييم ما هو موجود في مواجهة أشياء ما بعد العمل... مثل، لماذا تقوم بعمل الأشياء؟ سيكون الزخم مختلفاً. سيكون هناك دافع مختلف لذلك. لا أعرف، أنا أفكر في ذلك.

م. ف: أفكر في فرقة البيتلز فقط. كيف يبدو مجتمع ما بعد العمل؟ يبدو الأمر نوعاً ما شبيهاً بكيف كانت حياتهم، أليس كذلك؟ لم يكن عليهم العمل. لقد كسبوا ما يكفي من المال بالتأكيد بحلول أوائل الستينيات، يكفيهم ألا يعملوا. ثم ظهرت أغانيهم التجريبية الأكثر إثارة للاهتمام. ظهرت الأشياء التجريبية الأكثر

إثارة للاهتمام إلى حد ما، لأنهم تحرروا من ضغوط القلق بشأن الدخل، لقد باعوا بالفعل أكثر على أي حال!

هل هذا مثال سخيف أم لا؟ أليس هذا ما يطاردنا بشأن ثقافة الستينيات المضادة؟ كانت تصوراً لماهية مجتمع ما بعد العمل. كل ذلك أصبح ممكنًا من خلال -تعزيز وجهة نظرك- إلى حد ما لأن الناس حصلوا على منح للذهاب إلى مدرسة الفنون وما شابه، وحُرّروا من ضغوط الكدح لفترة من الوقت...

لذلك، أعتقد أن لدينا بعض المؤشرات على الشكل الذي سيبدو عليه مجتمع ما بعد العمل من حيث الإنتاج الثقافي، ولكن، بالطبع، هذا لا يجيب على وجهة نظرك لأن ذلك كان لا يزال في سياق مجتمع أوسع في الشغل. لكن، كما قلت، تفكر في فرقة البيتلز أو أي فنان ناجح يواصل العمل ويقوم بأشياء مثيرة للاهتمام، أليس هؤلاء هم الحجة؟ لو كان الأمر أن عملهم المبكر فقط هو الذي كان مثيراً للاهتمام فقط، إلى أنتحرروا على الفور من ضغوط العمل -فأعتقد أن حجتك ستكون صحيحة- ولكن إذا تم تحريرهم بعد فترة من الوقت، عندما يتم تحريرهم بشكل فعلي من ضغوط العمل، عملهم، حسناً، هل سيكون «العمل» الكلمة الصحيحة لوصف ما ينتجون إذا استمر في كونه مثيراً للاهتمام، بل وفي الواقع، أصبح أكثر إثارة للاهتمام؟ ألا يشير ذلك إلى أنك لست بحاجة على الأقل إلى هذا النوع من المعاناة...؟

طالب #٩: إنه مثير للاهتمام لأنه يشير حقاً إلى الخرافة القائلة

بأن الإبداع لا يمكن أن يحدث إلا عندما تعاني، وهي في رأيي هراء...

م. ف: حسناً، قد لا تكون خرافة...

طالب #٩: بالنسبة لي على الأقل.

م. ف: قد تكون خرافة وقد لا تكون، لكن الشيء هو أنه من الصعب بعض الشيء اختبارها، على ما أعتقد، لأننا في عالم من المعاناة، نحن لا نعرف شكلاً لعالم بدون معاناة وما سيكون عليه أصلاً. لكن لدينا بعض الإحساس بما سيكون عليه العالم بدون أنواع معينة من المعاناة، لأننا رأينا ما يحدث لأشخاص بعينهم عندما يتم تحريرهم منها.

حسناً، هذه بداية جيدة، أليس كذلك؟ أعتقد أنها نموذج عن ما نريد أن نفكر فيه. هذه الأسئلة تتعلق مباشرة بما يريد ماركوزه الحديث عنه... أود كل أسبوع أن يقوم شخص ما بتقديم النصوص، وليس أنا. يمكنكم تقديمها كيفما تشاؤون، ليس من الضروري أن يكون عرضاً تقديمياً رسمياً، ولكن فقط أن تكون منطلقاً للحديث عنها، وأن لا أكون أنا من يبدأ، واضح أنني فعلت ذلك اليوم. وربما سأفعل شيئاً كهذا الأسبوع القادم أيضاً، فقط كنوع من الدعم... رأيتم الكثير جداً مني وأنا أتكلم اليوم، لكنني أعتقد أننا انتهينا إلى مساحة لمزيد من المناقشة.

لذا، هل يرغب أي شخص في التطوع، إذن، لتقديم ماركوزه الأسبوع المقبل؟

طالب #١٦: سأفعل ذلك.

م. ف: رائع! ومن سيقدم إلين ويليس...؟

طالب #١٧: سأفعل ذلك.

م. ف: آه، شكراً جزيلاً. إذا كنتما ترغبان في توزيع أوراق أو تقديم عرض باوربوينت أو أي شيء آخر، يمكنكما القيام بذلك. أو يمكنكما فقط التنبيه إلى بعض النقاط. مهما كان ما تريدان القيام به، فأنتما من سيبدأ وليس أنا...

طالب #١٦: فقط بضع دقائق؟

م. ف: أجل، أجل، أجل، بضع دقائق فقط. النقاط الرئيسية وحسب -الأشياء التي تريد مناقشتها-.. إلخ. حسناً، هذا هو... انتهينا... هذه هي المحاضرة الأولى.

(ضحك في القاعة).

المحاضرة الثانية

«ثورة اجتماعية ونفسية ذات حجم لا يمكن تصوره»

بوهيميا الثقافة المضادة كتكوين مسبق

١٤ نوفمبر ٢٠١٦

(يبدأ أحد الطلاب الجلسة بتقديم مفهوم ماركوزه لجدلية الحضارة، مع التركيز على استخدام سيجموند فرويد للقصة المتخيلة لـ «الجماعة البدائية»، التي وصفها تشارلز داروين لأول مرة، والتي ناقشها فرويد في كتابه «الطوطم والتابو» عام ١٩١٣. مقدمة الطالب طويلة وشاملة إلى حد ما. للإيجاز، ثمة ملخص أدناه:

يستدعي فرويد أطروحة داروين لشرح ظهور تحريم سفاح القربى في المجتمع. «استنتج داروين من عادات القردة العليا أن البشر أيضاً، في الأصل عاشوا في مجموعات صغيرة نسبياً أو قطعان حيث حالت الغيرة من الذكر الأكبر والأقوى دون الاختلاط الجنسي»، يكتب(١) عندما يصبح الذكر الأكبر ضعيفاً ويتنافس الذكور الأصغر سناً على مكانته، فإن المنتصر سيشكل مجتمعاً جديداً ويطرد بالضرورة جميع الذكور الآخرين. يحاجج فرويد، عبر الرجوع إلى عدد من علماء الأنثروبولوجيا الآخرين، بأنه، ومع مرور الوقت،

فإن «هذا من شأنه أن ينتج ما تحوّل إلى قانون واع: لا توجد علاقات جنسية بين أولئك الذين يتشاركون منزلاً واحداً»(٢).

من خلال هذا الانتقال من العلاقة الاجتماعية إلى القانون الواعي، يتم استبدال شخصية الأب البدائي بـ «الطوطم». يمكن أن يكون هذا الطوطم كائناً حقيقياً أو متخيلاً. في بعض المجتمعات البدائية، تنتقل التضحية بالأب إلى ذبح حيوان. في دراسات الحالة التي أجراها فرويد حول القرن العشرين، تصبح شخصية الأب البدائي أكثر رمزية.

يضمّن فرويد هذه الملاحظات المختلفة في نظريته عن اللاوعي، ولا سيما مفهومه عن عقدة أوديب، وربط الشكل الرمزي للأب البدائي بظهور الأنا العليا. ما هو رئيسي بالنسبة لفرويد، هو أن تجربة استيعاب تحريم سفاح القربى تشكل إخضاعاً أساسياً -بمعنى السيطرة والقمع- للرغبة في المجتمع.

يأخذ هربرت ماركوزه، في كتابه «الإيروس والحضارة» عام ١٩٥٥، هذه الملاحظات خطوة أبعد إلى الأمام، حيث يقوم بتحديثها للعصر، ويستكشف إلى أي مدى يتم فرض إخضاع الرغبة البشرية اليوم من خلال أنظمة تحكم أكثر انتشاراً ولأسباب أكثر تعقيداً. من تحريم سفاح القربى ومبدأ الزواج الخارجي (الزواج خارج الجماعة الاجتماعية).

بعد مقدمة الطالب، يضع فيشر الكتاب في سياقه التاريخي بالإضافة إلى السياق الأوسع للمساق الدراسي).

مارك فيشر: حسناً. نص ماركوزه هذا من عام ١٩٥٥. كان ماركوزه نفسه عضواً متأخراً في مدرسة فرانكفورت، واستمر بروح مدرسة فرانكفورت، وعلى وجه الخصوص، على ما أعتقد، في ما يخص المشروع الشامل لتحقيق نوع من الاندماج بين فرويد وماركس. أعتقد أن نبرة ماركوزه مختلفة عن أسلافه، وربما كان أشهرهم أدورنو، وأعتقد أن تلك النبرة مرتبطة جزئياً بحقيقة أن ماركوزه شخصية رومانسية من نواح كثيرة... لا أعني «الرومانسية» بمعناها اليومي ولكن بالمعنى الفلسفي والثقافي. فهو لا زال يولي أهمية كبيرة للفن، أدورنو يفعل ذلك أيضاً، ولكن مع أدورنو يصلك القليل من المعنى حول ما يمكن أن تقدمه الحياة خارج الهيمنة الرأسمالية. مع ماركوزه يصلك معنى أقوى وأكثر حيوية عن ذلك.

أظن أنه يتعين علينا طرح السؤال: لماذا نلجأ إلى فرويد على الإطلاق؟ لماذا فرويد مهم؟ وهذا سؤال يمكننا طرحه على مدرسة فرانكفورت وأيضاً على أنفسنا في ما يخص هذا المساق الدراسي. أفترض، في ما يتعلق بهذه الوحدة الدراسية، أن الإجابة هي أنه حتى لو اختلفنا مع تفسير فرويد للرغبة، فعلينا أن نلتف حوله أو نتجاوزه من خلاله؛ بالطبع، فإن جزءاً من أهمية فرويد تكمن في أنه جعل الرغبة مركزية في نظرياته الخاصة، وفي فهمه أيضاً للطريقة التي تعمل بها النفس البشرية الفردية والعالم الاجتماعي.

ربما هناك طريقتان يمكن من خلالهما أن يحدث هذا في عمل فرويد. الأولى هي التوطين أو التجنّس (naturalisation) شبه البيولوجي للرغبات الموجودة حالياً؛ وبالتالي، تجذير الرغبات

الموجودة الآن أو حتى تلك التي يتم التعبير عنها، إلى نوع من الجذر البيولوجي. «التشريح هو القدر» هو الاقتباس الشهير... ولكن إذا كان التشريح هو القدر... حسناً، يمكننا تغيير تشريحنا الآن، وهذا متاح بطريقة لم تكن متاحة للأجيال التاريخية السابقة. ربما لا يكون هذا حتمياً تماماً كما ظهر لأول مرة، ولكن هذا سيكون الجانب المحافظ من فرويد: البيولوجية والتجنس (التوطين البيولوجي).

على الرغم من ذلك، فإن الجانب الآخر من فرويد يتمثل في فكرة أنه لا يوجد شكل طبيعي للرغبة بأي صورة كانت، في الواقع. هذا ما يحاول ماركوزه التشبث به في فرويد؛ الجانب التاريخي لعمل فرويد.

(مقاطعة للمحاضرة مع وصول طلاب متأخرين؛ أصوات تدافع الكراسي والضوضاء. يقول فيشر إنه سيحاول طلب غرفة أكبر للجلسات مستقبلاً).

حسناً، لكنني أعتقد أن الجانب الراديكالي عند فرويد ينتقل بعد ذلك من هذا البعد الآخر: فكرة صحة تاريخية الرغبات ومرونتها، وربما يكون التحول من كلمة «غريزة» إلى كلمة «دافع» أكثر من أن يكون مسألة ترجمة هنا... هل هناك من يتحدث الألمانية؟... نعم، إذن في اللغة الألمانية يختار فرويد كلمة «Trieb»[1]، أليس كذلك؟... بدلاً من «غريزة»، إنها أشبه بـ «الدافع»، على ما أعتقد.

---

(1) الترجمة الحرفية للكلمة الألمانية Trieb بالإنجليزية هي Drive بمعنى دافع، وقد لاحظت أن الترجمات العربية نقلتها معظم الوقت بـ غريزة، وهنا نقع في نفس الإشكالية التي يتناولها فيشر هنا، ضرورة التفريق بين الغريزة والدافع.

طالب #١: لم أقرأ فرويد ولا أعرف ما الذي يستخدمه، لكن...

طالب #٢: معذرة، هل يمكنك تكرار الكلمة؟

م. ف: آسف: T-R-I-E-B... (همهمة حول معرفة الكلمة وفهمها) نعم... إذن كيف يمكنك ترجمة ذلك حرفياً؟

طالب #٣: ماهو التعبير مرة أخرى؟ ماذا قلت للتو؟

م. ف: Trieb.

طالب #٣: آه، نعم!

طالب #٢: سأختار بالتأكيد «الدافع» ولكن، كما تقول، لا تعطي المعنى نفسه...

م. ف: أجل! ولكن هناك توكيد مختلف جداً، أليس كذلك، بالانتقال من «الغريزة» إلى «الدافع». عندما تحدث هذه الترجمة، فإنها تكون قراراً مهماً.

حسناً، ما هو الفرق برأيكم؟ ما هو الذي على المحك؟ إذا قلت أن شيئاً ما «دافع» فكيف يختلف ذلك عن الحديث عن غريزة؟

الطالب #٣: «غريزة» كلمة بيولوجية للغاية، أليس كذلك؟

م. ف: نعم، صحيح. لذلك هناك طبيعة ميكانيكية أو غير بيولوجية «للدافع»، على الأقل من حيث المبدأ، مما يعني ضمناً القدرة على إعادة توجيه الدوافع وإعادة تشكيلها. ويتضمن أيضاً

حقيقة أنها ليست طبيعية فقط. إنها ليست «ممنوحة» هبة من الطبيعة البيولوجية للكائنات والبشر. أعتقد أن هناك طريقة واحدة لفصل البشر عن الحيوانات الأخرى... يمكنك أن تقول: «هل لدى الحيوانات دوافع؟» هذا ليس سؤالاً بلاغياً، إنه سؤال مفتوح. أعتقد أنه يمكننا طرح السؤال «هل لدى الحيوانات دوافع؟» من حيث أمكننا القول إن لديهم غرائز، لكن هل لديهم دوافع؟ أعتقد أنه يمكننا أيضاً عكس السؤال: «هل لدينا حقاً أي شيء يشبه الغريزة؟»، وإن كانت الإجابة بنعم، فما الذي يفترض أن تفعله عُدّة التفسير الفرويدي بأكملها بطريقة ما؟ إذا كانت هناك غرائز موجودة بالفعل، فلماذا يلزم الكثير من العمل الثقافي من أجل... أحد الآثار الجذرية لنظرية فرويد هو أن شيئاً مثل المغايرة الجنسية hetrosexuality هي إنجاز لعملية ضخمة من التثاقف؛ أنها لا تحدث هكذا فقط، بل لا بد من وجود سلسلة كاملة من المبادرات، التوجيه، وتثبيط الرغبة المحتملة، كل هذه أمور يجب أن تحدث من أجل أن يُنظر إلى شيء مثل المغايرة الجنسية على أنها معيارية...

لذلك، أعتقد أن هذين النوعين من فرويد في صراع، أو على الأقل هناك توتر بينهما، وجزء من سبب رغبة ماركوزه في التمسك بفرويد بدلاً من مجرد تجاهله كمفكر محافظ... بدلاً من قول ذلك، إذن يريد أن يقول، حسناً، إذا عكسنا المسألة يمكننا بالأحرى أن نرى فرويد مفكراً في صحة تاريخية الرغبة. هذا هو السبب في أن لدينا أشياء مثل قصة الجماعة البدائية[1].

---

(1) في ترجمة بو علي ياسين لكتاب «الطوطم والتابو» التي صدرت عن دار الحوار عام

قصة الجماعة البدائية التي أشرت إليها تطارد نصوص فرويد، وأبرزها «الطوطم والتابو» عام ١٩٠٤(٣) و«موسى والتوحيد» من... حسناً أعتقد أنه نُشر أخيراً في عام ١٩٣٩. أحد أبرز موضوعات عمل فرويد بشكل عام، وفي هذين على وجه الخصوص، هو التكرار. يمكنكم القول إن السؤال الكبير في التحليل النفسي، «السؤال الكبير»: أحد أكبر الأسئلة (ضحك في القاعة)، هو: «لماذا نكرر أموراً بائسة؟».

هذه هي الظاهرة التي لاحظها في «ما وراء مبدأ اللذة»، وهذا هو التمييز بين فرويد ونوع من النفعية الأنجلوسكسونية. أنت تعلم أن الشعار الشهير للنفعية، من هو مؤسس النفعية...؟

طالب #٤: بنثام؟

م. ف: أجل، بنثام! نعم نعم. أشياء بسيطة تنزلق من الذاكرة... بنثام اليوم هو مانيكان مقطوع الرأس... أم أنه جسده الحقيقي...؟

طالب #٤: إنه جسده لكنهم وضعوا رأسه في صندوق ويمكنك أن تطلب رؤيته.

م. ف: نعم، في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس؟

طالب #٤: في جامعة لندن كوليج(٤).

١٩٨٣، يقترح ترجمة Primal Horde بـ الثلة الأولية. بعض الترجمات المتفرقة على الإنترنت تقترح الحشد البدائي.

م. ف: أجل. هذا غريب فعلاً... عندما أفكر في بنثام، أفكر في بنثام مقطوع الرأس... على أي حال... أعلن بنثام الشهير أن البشرية تحت رحمة سيادتين: اللذة والألم. البشر سوف يسعون وراء اللذة ويتجنبون الألم. واضح! لكن فرويد اكتشف أن هذه الحقيقة البديهية لا تصمد في الواقع. في كثير من الأحيان، سنلاحق أشياء تبدو في ظاهرها مؤلمة. هناك بطريقة ما، مستوى من الدرجة الثانية من اللذة، وهي الاستمتاع بالأشياء التي تبدو، على مستوى الدرجة الأولى، مؤلمة. ومع ذلك، فإن جزءاً من المشكلة التي واجهها فرويد مع مرضاه كان هذا الارتباط بمستوى ثانٍ من اللذة. لأنه إذا كان الأمر يتعلق ببساطة بتألم الناس، وكان هذا الألم غير مرغوب فيه بشكل مباشر، فبإمكانك بسهولة فطامهم عن الألم، ولكن إذا كان هناك نوع ثانٍ من الرضا يمكن أن يُستمد من أمور كانت مؤلمة ظاهرياً، فالأمر أكثر تعقيداً بكثير، وهناك متعلقات أخرى تتشكل وترتبط فيه. هذا ما وقف في طريق فرويد وهو أحد الأشياء الأساسية التي وجدها.

إذن، هناك مشكلة «التكرار القهري»، والتي تعتبر أساسية لكتاب «ما فوق مبدأ اللذة» المنشور عام ١٩٢١. ومن المعروف أن «ما فوق مبدأ اللذة»، مثل كتاب «قلق في الحضارة»، قد تأثرا بشكل جوهري بتجربة الحرب العالمية الأولى. لأن أحد الأشياء التي كان فرويد متحيراً بها «صدمة القصف» من الحرب العالمية الأولى. صدمة القصف ظاهرة يكرر الناس من خلالها صدمة سقوط قذيفة بالقرب منهم. لذلك، إذا سقط كتاب من على الرف يعود الناس

بقوة وعلى الفور إلى حالة انفجار قذيفة بالقرب منهم. نحن نوعاً ما نأخذ هذا كأمر مسلم به الآن. طرح فرويد السؤال الساذج: لماذا؟ لماذا يفعل الناس هذا؟ لأنه إذا كان الدافع وراء الكائن الحي هو ببساطة تجنب الذعر والتوجه نحو المتعة، فما الذي يجبره على تكرار هذه الأشياء شديدة البؤس؟ جزء من إجابة فرويد هو نوع من التمكن من الصدمة. التكرار يمكّن الكائن الحي من المطالبة بالصدمة بنفسه بطريقة ما. ويناقش فرويد هذا الأمر من خلال ما أطلق عليه لعبة «Fort - da»... كان يلعب هذه اللعبة مع حفيده، ليتعامل مع غياب والدته، التي أصبحت تقضي المزيد والمزيد من الوقت بعيداً عنه، كان يلعب هذه اللعبة التي تتضمن على ما أعتقد، رمي شيء صغير بعيداً، إنه هنا، لقد ذهب، إنه موجود، لقد ذهب، إنه هنا، لقد ذهب... وهكذا، بدلاً من مجرد تجنب ألم غياب والدته قام بتحويل الألم إلى لعبة يمكنه أن يتقنها نوعاً ما، والتي تقدم له نوعاً من السردية في هذه العملية. يصبح هذا الإكراه على التكرار أمراً بالغ الأهمية.

ولكن تحت ذلك ثمة مشكلة أكثر ميتافيزيقية تنبثق لفرويد من الدوافع الأساسية للبشر. ومن هنا يبدأ بطرح ما يسمى بـ «دافع الموت»، وهو أمر معقد للغاية... سنطرحه رغم ذلك.

في جانب من الأمر، فإن المسألة معقدة لأن فرويد نفسه ليس متأكداً تماماً مما يعتقده. يمكن أن تفهم دافع الموت بطرق شديدة التناقض في بعض النواحي. الطريقة الأولى لرؤيته إذن، ستكون ببساطة أنه دافع مدمر أو عدواني، والذي هو أيضاً في الوقت نفسه

الدافع نحو تدمير الذات. ويبدأ فرويد في افتراض هذا على أنه دافع مستقل عن الدوافع الإيروتيكية، دوافع اللذة. ولكن مهلاً، أترون، ما بدأ يفكر فيه أيضاً هو هل هذا الدافع حقاً يتعارض مع مبدأ اللذة أم أنه شكل آخر من مبدأ اللذة؟ لأن ما يبدو أن دافع الموت يسعى في النهاية إليه، على الأقل في إحدى نسخه، هو الإذعان والسلام والهدوء المطلق؛ التحرر من الرغبة نفسها. هذا هو ما يسمى بـ «مبدأ النيرفانا»... يمكننا رؤيته كما لو أن الكائن الحي يشبه الشريط المطاطي الذي يتم سحبه. إنه في حالة توتر. وهناك هذا الدافع الفطري نحو تحرير هذا التوتر، دافع في التوتر نفسه بالضبط. إذا واصلتُ سحب الشريط المطاطي فليس ثمة شيء ما يسحبه للخلف، إنه يسحب نفسه.

هذه إحدى الطرق التي يبدأ بها فرويد في التفكير في دافع الموت. يجب أن يتمحور دافع الموت في هدفه، وهذه هي الطريقة التي يناقشها ماركوزه بشكل أساسي، الدوافع المثيرة موجودة لإعاقة هدف دافع الموت نحو الإذعان. يجد الكائن الحي طريقه إلى الموت، هذا هو الطريق الذي يتخذه.

هناك طريقة أخرى للتفكير في دافع الموت. يأخذها الكثير من اللاكانيين، أحد مثل جيجك. وهذه الطريقة أن دافع الموت لا يهدف إلى الموت. لا يهدف إلى حالة الإذعان. إنه يهدف بالأحرى... لا أريد أن أقول إلى حالة لا مبالاة بالموت. واحدة من أمثلة جيجك فيلم «الحذاء الأحمر». هل شاهده أي منكم؟

طالب #٥: أي فيلم؟

م. ف: الحذاء الأحمر؟ نعم، ترتدي فيه راقصة الباليه زوجاً من أحذية الرقص المسحورة وهذه ترقّصها حتى الموت. إنها في البداية في حالة من النشوة، ولكن في النهاية، لا يمكنها الاستمرار في الرقص بهذا الشكل من الاهتزاز المسعور، ولذا تموت.

المقصود، ليس أنه جرى الاستيلاء عليها من قبل شيء يسعى إلى قتلها. لقد ماتت لأن الدافع جعلها غير مبالية بالموت؛ غير مبالية بالموت العضوي. وكان هذا دافعاً أقوى من الرغبة في تجنب الموت.

إذن، هناك معنيان على طرفي نقيض تقريباً لدافع الموت هنا، لكن القاسم المشترك بينهما هو هذا النفور تجاه فكرة النزعة النفعية لرغباتنا. إذن هناك كل هذا للتعامل معه. وهذا يقود فرويد إلى أطروحاته الأكثر تشاؤماً، والتي يتم التعبير عنها بأقوى صورة في عمله «قلق في الحضارة»، والذي يطارد هذا الفصل من كتاب ماركوزه «الإيروس والحضارة»[1].

«قلق في الحضارة»... أعتقد أنك أوضحتَ هذا جيداً (يشير إلى الطالب ومقدمته)، أطروحة الكتاب أن السخط متأصل في الحضارة. لا يمكن تخيل حضارة خلت من السخط. وربما تتذكرون زعم فرويد الشهير بأن هدف التحليل النفسي لم يكن القضاء على الجنون، وهو أمر مستحيل...

---

(1) يقصد الفصل المقرر في القراءات، راجع ملحق الملاحظات.

(تمت مقاطعة الندوة مرة أخرى من قبل طالب عند باب القاعة، لا يوجد مقعد متاح له. المزيد من صخب الكراسي).

حسناً، أين كنا... «قلق في الحضارة»، أجل. إذن، هناك عداء بين الحضارة واللذة! لماذا؟ حسناً، كانت الفكرة، على مستوى بسيط، إذا سُمح للناس بالاستمتاع بأنفسهم، وإذا سُمح للناس بمتابعة سعادتهم طوال اليوم، فلن يفعلوا أي شيء! لن يفعلوا أي شيء سوى السعي خلف تلك اللذة! لن ينتجوا ضرورات الحياة. لن تكون هناك زراعة. لن ينتج الناس مساكن ليعيشوا فيها، ولن ينتجوا أنواعاً أخرى من السلع التي يمكن الاستمتاع بها أو التي كانت ببساطة ضرورية لوجود الحياة. لذا، في الواقع، ليس من الممكن حتى تصور هذه الحالة على أنها تجربة فكرية، لأن هذا النوع من البيئة الخالية من القمع ليس مستداماً؛ لا يمكنه أن يحافظ على نفسه!

لكن هذه نقطة التقطها ماركوزه. ما هي الافتراضات وراء ذلك؟ ما هي الافتراضات الكامنة وراء فكرة أن هذا المستوى من السخط ضروري؟ الافتراض هو الندرة في الأساس. هذا هو الافتراض الأساسي. الندرة، الصراع على الموارد؛ إذا كانت حقيقة وجود وفرة طبيعية موجودة، فهذا يعني أنه يجب أن يكون هناك عمل. إذا كان هناك عمل، فهناك من يقوم بهذا العمل. إذا لم يكن هذا العمل في حد ذاته ممتعاً أو ممتعاً في جوهره، فلا بد من بعض الإكراه للقيام به؛ إكراه قوي يتجاوز رغبة الناس الأساسية

في اللذة. وبالتالي، وبالنظر إلى أن هذه هي الحالة، فهذا هو أصل القمع، إنه رد فعل على الندرة. لا حضارة بدون قمع. القمع هو أساس الحضارة. هكذا هو الأمر! وهذه قصة مأساوية.

من نواحٍ عديدة، إذا كان ماركوزه من سلالة المفكرين الرومانسيين، فأعتقد أن فرويد موضع نفسه ضمن سلالة من المفكرين المتشائمين والمفكرين المأساويين. لا توجد إطلاقًا طريقة للحضارة إلا هذه الطريقة. وهذا هو السبب في أن الكثير من الثوريين الماركسيين يرفضون فرويد ببساطة وبلا أدنى تردد، يقولون إن فكرته مجرد فكرة محافظة. إنها تقول إن المدينة الفاضلة مستحيلة، وهي مستحيلة لأسباب شبه بيولوجية. لكني أعتقد أن ماركوزه بذل مجهوداً في العمل على حقيقة أنها ليست مجرد مسألة بيولوجية، حتى بتفسير فرويد الخاص. فالأمر تاريخي ويتعلق بالعمل. والتاريخ والعمل ليسا ثابتين وجامدين. فهما -بطبيعتهما الأصلية- قابلين للتغيير. ومن ثم فإن هذا ما يحققه كتاب «الإيروس والحضارة»: إنه يحاول العمل من خلال، أو إيجاد مخرج من، المأزق المأساوي الذي اقترحه كتاب «قلق في الحضارة».

يجدر التفكير مرة أخرى في دور أسطورة الجماعة البدائية التي تحدثت عنها: ما هو الدور الذيتلعبه بالنسبة لفرويد. الكثير من أعمال فرويد في هذا الوقت هي ما أسميه «تخمينية بأثر رجعي»، من حيث أنها كانت مبنية على نوع من الأنثروبولوجيا... هذه الفكرة عن الجماعة البدائية، لم يصنعها بنفسه فقط... إنها ضعيفة إلى حد ما،

من الناحية التجريبية، ولكن يبدو أن وظيفتها الآن، وحتى في زمن ماركوزه، هي نوع من أسطورة التحليل النفسي أكثر من كونها شيئاً يُعتقد أنه حدث بالفعل.

إذن، لماذا تحدث فرويد عن الجماعة البدائية؟ ولماذا هو مهتم بها؟ حسناً، في مناسبتين، في «الطوطم والتابو» و«موسى والتوحيد»، فإن ما يحاول فرويد تفسيره هو الدين. من أين يأتي الدين؟ الدين اليهودي والمسيحي على وجه الخصوص؟ أعتقد، كما أشار الناس، من شجاعة فرويد الجنونية والمتغطرسة، أنه عندما كان في لندن هارباً من النازيين، كتب «موسى والتوحيد»، الذي يقوّض، بطرق كثيرة، أساس المسيحية اليهودية... حسناً، فما هي الحجة هناك؟ كان الجدل في كلتيّ الحالتين يتعلق بدور شخصية الأب الأساسية التي تحدثت عنها.

إن شخصية الأب البدائي، كما قلت، لديها الحق الحصري، أو على الأقل الأول في المؤن الأولية وفي الوصول إلى النساء. لديه الحق الأول بذلك. لكن في مرحلة ما من التاريخ، بالنسبة للإخوة الذين ليسوا بالضرورة إخوة بيولوجيين، الأبناء الذين ليسوا بالضرورة أبناء بيولوجيين، لم يكن الأب أباً بالمعنى الحرفي للكلمة؛ كان الأب دائماً وبالفعل وظيفة رمزية. ولكن مع ذلك، في هذه المرحلة من التاريخ أو هذه المرحلة من الأسطورة يكون الأب الرمزي والأب المادي واحداً -كياناً واحداً- يمكن تدميره من الناحية النظرية. إذن بالتأكيد ستكون هذه هي النقطة التي تم فيها التخلص من القمع؛

القمع تحت اسم الأب. عن ماذا تحكي هذه الأسطورة إذن؟ إنها للتساؤل: من أين يأتي القمع؟ لماذا يقمع الناس أنفسهم؟ إنهم مكبوتون بسبب الأب السلبي. يقول الأب لا. أعتقد أن فوكو هو من استخدم تورية «اسم الأب» و«لا للأب»، حيث أن كلمتي «لا» و«اسم» متشابهتان في الفرنسية(٥).

لكن الأخوة يجتمعون ويفكرون، «هناك الكثير منا وهناك ابن حرام بدين واحد فقط، (ضحك في القاعة) لماذا نستمر في إطاعة هذه القيود؟ لماذا لا نسقطه فقط؟». لذلك لا يطيحون به فقط، بل يقتلونه بعنف ويقطعون أوصاله ويأكلونه. (أعتقد أن هذا أمر أساسي في «الجنس، والجندر، والأنواع»، إذا كان الناس يفعلون ذلك(٦)). لذا يأكلونه. هذه هي جرأة فرويد. مدهش، أليس كذلك؟ يقول إن هذا هو أصل وجبة المناولة، وهو أمر غريب عندما تفكر فيه. «هذا هو جسد المسيح الذي أُعطي من أجلكم». لذا، تأكلونه. إنه يحاول أن يقول تقريباً من أين أتت مثل هذه الأسطورة؟ يفكر أنها أتت من الذاكرة اللاواعية المتوارثة والتي جرى فيها قتل الأب فعلاً واستهلاكه.

طيب، هذا كل شيء إذن! لنحتفل! مات الأب. لا مزيد من الاضطهاد.

لا، ليس هكذا، لا يجري الأمر هكذا. (ضحك في القاعة).

ما يقوله فرويد، في هذه المرحلة، ما يحدث، بدلاً من التخلص من الأب، يصبح الأب أبدياً في صورة ذنب وندم. في اللحظة التي

قتل فيها الأبناء الأب لم يقفزوا بفرح. يشعرون بالذنب. ويتحول الأب، من كونه شخصية محدودة، إلى نوع من شبح افتراضي لانهائي. يمكنكم النجاة من الأب المادي، لكن لا يمكنكم التخلص من الصوت المغروس للأب الذي لا يرضى أبداً، والذي يدعو دائماً إلى المزيد، ويطالب دائماً بمطالب لا يمكن تلبيتها، والذي لا يمكن الآن التفاهم معه، ربما لم يكن من الممكن التفاهم معه من قبل، إنما الآن فالأمر قطعاً مستحيل.

هذا هو أصل الأنا العليا وما يسميه اللاكانيون «الآخر الكبير»: الشكل الأساسي للسلطة القمعية داخل المجتمع. لكن ما يثير اهتمام فرويد أن أصل الأخلاق أيضاً، على هذا النحو، هو المشاعر الأخوية التي يشعر بها الإخوة فيما بينهم. هذا هو المكان الذي تأتي منه الأخلاق في الأصل. على الرغم من عدم وجود ذاكرة فعلية لذلك -ربما لأنه شيء لم يحدث أبداً- حتى في نظر فرويد لا توجد ذاكرة فعلية لهذا؛ إنها ذاكرة لاواعية يتم توارثها.

إن قدرة الأب على الفعل تكمن في قدرته على كبح الرغبات؛ تمويت الجسد، فمن أجل الانخراط في المجتمع، عليك أن تتخلى عن شيء أساسي. عليك أن تتخلى عن الرغبة، وعلى وجه التحديد، يمكن القول، الرغبة في الأم. الآن نعود إلى جوهر الصورة النمطية لما يعتقد الناس أن فرويد يدور حوله: فكرة الرغبة في الأم. إنما أعتقد أنه يمكننا الآن أن نرى من أين تأتي هذه الرغبة في الأم. ليس أنها تأتي أولاً، بدلاً من ذلك، فإن الرغبة في الأم تقف

في سبيل رغبة أخرى، وهي الرغبة في عدم الوجود على الإطلاق ككيان منفصل. لقد سمعتم جميعاً عن «قلق الانفصال»: رعب الرضيع من أن يجد نفسه كياناً محدوداً، عليه أن يدافع عن نفسه في العالم. ما يطارده، إذن، هو أسطورة أو صورة، بالمعنى اللاكاني للخيال، لإحساس غامض، ضبابي، شبيه بالحلم بالانصهار مع الأم.

هذا أحد الأشياء التي قالها دولوز وجوتاري في كتابيهما «ضد أوديب» قبل أن يكون هناك إحساس بـ «الأم» و «الطفل»، لا يوجد فرق بين الأم والطفل على الإطلاق. هذا هو المرغوب بشدة: إبادة الذات الفردية والعودة إلى حالة الانصهار في الرحم. بعبارة أخرى، هذا شكل من أشكال دافع الموت في حد ذاته: إبادة الذاتية الفردية، والعودة إلى حالة الإذعان، حيث يمكنك القول إن كل الرغبة قد تحققت ولكن أيضاً حيث لا يوجد شيء اسمه الرغبة على الإطلاق. إذا تم إخماد كل رغباتك، فلن تكون لديك رغبة بعد الآن. تلك العلاقة بين الاحتضار والإشباع ليست ذات صلة.

حسناً، هذه هي الخلفية الفرويدية الكبيرة... إذن، أين يأتي دور ماركوزه في كل هذا؟ إلى حد ما، كما ذكرت، من أجل استخلاص البعد التاريخي للرغبة. مرة أخرى، الصورة النمطية لفرويد تدور حول مثلث أوديب؛ إنه يتعلق بأن كل شخص يريد ممارسة الجنس مع والدته. لكن السؤال هو: لماذا هذا هو الحال؟ هل هذا يقدم إجابة كاملة؟ أعتقد، وفقاً لماركوزه: لا، إنها ليست الإجابة الكاملة،

لأن الأولوية ليست للدوافع الجنسية أو الإيروتيكية. مسألة العمل هي التي تأتي أولاً.

إذن، لماذا يوجد كبت؟ هناك كبت حتى يعمل الناس، بحيث يمكن جعل الناس يعملون. هذه هي النقلة الأساسية التي نحتاج إلى القيام بها. يقول ماركوزه هذا ولكن ليس لدرجة يعارض فيها فرويد. فهذا موجود بالفعل في نص فرويد وإن كان بتركيز منزاح قليلاً. طيب، ماذا لو لم يضطر الناس إلى العمل؟ ماذا لو لم يكن كل العمل مزعجاً أو مؤلماً؟ وفقاً لفرويد، إذن، في الصفحة سبعين، التي أعاد ماركوزه صياغتها: «لا يمكن كسر سلسلة الموانع والانحرافات في الأهداف الغريزية»(٧)، ثم يقتبس من فرويد:

«حضارتنا، عموماً، تأسست على قمع الغرائز»(٨)، ويتابع ماركوزه:

«الحضارة هي أولاً وقبل كل شيء تقدم في العمل؛ أي العمل من أجل اقتناء ضروريات الحياة وزيادتها. عادة ما يكون هذا العمل بدون رضا في حد ذاته؛ بالنسبة لفرويد، إنه أمر غير ممتع، مؤلم. في الميتاسايكولوجيا لدى فرويد، لا يوجد مجال لـ «غريزة عمل أصلية»(٩).

ثم بعد ذلك بقليل أسفل الصفحة:

«العمل الأساسي في الحضارة هو العمل غير الرغبوي. العمل مقت ولا بد لمقت مثل هذا أن يُفرض. أي دافع قد يحثّ الإنسان إلى أن يضع طاقته الجنسية في استخدامات أخرى، إذا كان يمكن،

بأي تصرف فيها، أن يحصل على لذة مشبعة تماماً؟ لن يتخلى أبدًا عن هذه المتعة ولن يحرز مزيداً من التقدم»(١٠).

هذا، على ما أعتقد، شيء قلناه للتو... وفي الصفحة ٧٢:

«كان العمل الذي خلق الأساس المادي للحضارة ووسّعه هو العمل الكادح فوق كل شيء، الكادح المستلب، الكادح المؤلم والبائس - وما زال كذلك. وبالكاد يرضي أداء مثل هذا العمل الاحتياجات والميول الفردية. فُرض على الإنسان بسبب الضرورة الوحشية والقوة الوحشية...»(١١).

الآن سترون أنهما ليستا متماثلتين، أليس كذلك؟ الضرورة الوحشية شيء والقوة الوحشية شيء آخر. ويمكنكم أن تلمسوا هذا النوع من الثنائيات في الكثير من تلك الأساطير الأساسية مثل أسطورة الأولاد الذين يقتلون الأب البدائي. يبدو أن ما يقوله هو أن الأب يصبح كبش الفداء، بطريقة ما، لحقيقة أنك لا تستطيع تحقيق الرضا الرغبوي الكامل.

هناك سردية مثيرة للاهتمام هنا إذا تابعتموها بالكامل. في البداية كانوا يفكرون «لو أننا فقط تخلصنا من الأب، فسنكون قادرين على الحصول على هذه المتعة الكاملة». ولكن بعد ذلك وجدوا أن الأمر لا يرجع إلى الأب وحسب، في الواقع، هناك مشكلة جوهرية أخرى تمنع المتعة الكاملة. يمكنكم القول الضرورة نفسها. إنها طبيعة العالم نفسه التي تعني أننا سنكون غير راضين. لكن الضرورة يجب أن تفرضها الهيمنة.

ما نراه تقريباً إذن هو هذه الحلقة المتكررة حيث يكون هناك تمرد أولي، وينجح هذا التمرد إلى حد ما، ولكن ينتهي به الأمر إلى إعادة إنتاج الهيمنة. وبالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت بشكل عام، ولماركوزه على وجه الخصوص، فإن جزءاً من قيمة نظرية فرويد هو أنها تقدم تفسيراً لسبب حدوث ذلك. بدلاً من نفي الأب يقوم المتمردون بالحلول محل الأب، ويتولون وظيفة الأب بأنفسهم.

«من ثورات العبيد في العالم القديم إلى الثورة الاشتراكية، انتهى نضال المظلومين إلى إقامة نظام جديد و«أفضل» للهيمنة. حدث هذا التقدم من خلال سلسلة تحكم محسنة. كانت كل ثورة بمثابة جهد واعي لاستبدال مجموعة حاكمة بأخرى. لكن كل ثورة أطلقت أيضاً قوى «تجاوزت الهدف» وسعت إلى إلغاء الهيمنة والاستغلال. السهولة التي هُزموا بها تحتاج إلى تفسيرات»(١٢).

يتحدث عن هزيمة الذات إذن على أنها مفتاح لذلك.

جزء مما يحدث إذن -وهذا توتر مثير للاهتمام مع ويليس التي سنأتي إليها قريباً- إنها تعتقد أن الأسرة كما قلت أقل أهمية مما كانت عليه من قبل، لماذا؟ لأنها تبديد لهوية الأنا العليا.

باختصار فقط: التقسيم الثلاثي الذي قدمه فرويد في عمله الأخير «بين الهو والأنا والأنا العليا» أن الأنا العليا هي الصوت المستوعب داخلياً للأب إلى حد كبير ويمثل حدوداً رمزية. قوللا، أمر يتطلب من الفرد أكثر مما يمكن للفرد أن يلبي على الإطلاق. الأنا العليا هي القوى المغروسة للكبت الاجتماعي ولكنها ليست

قدرة عقلانية على الفعل. لنكن واضحين بشأن ذلك، لا يمكن تلبية مطالبها. الهو، إذن، سيكون الكيان الذي يسعى إلى إشباع أكثر مباشرةً للرغبات. والأنا لا توجد فعلاً في حد ذاتها. إنها موجودة كوسيط للتوتر بين الاثنين (الأنا العليا والهو).

ترتبط وظيفة الأنا العليا ارتباطاً وثيقاً بالأب في الأشكال القديمة للمجتمع، ولكنها تصبح موزعة بين مؤسسات الإدارة في المجتمع المعاصر. وهذا يعني، إلى حد ما، أنها مشكلة كانت موجودة منذ فشل مقتل شخصية الأب. لا أحد ملام، الجميع مذنب لكن لا أحد مذنب. لذا، كما يقول، فأنت تواجه مسؤولين مبتسمين. «ذلك خطأهم نوعاً ما، ولكن هذا ليس لأن النظام بأكمله نظاماً من القيود والقمع، حيث هم أنفسهم ضحايا فيه. إنهم ليسوا مؤلفي هذه الأشياء».

كيف نخرج من هذا؟ إن مفهوم فائض القمع هو المفتاح الذي تطرقتَ أنت إليه (يتوجه إلى الطالب الذي قدم المحاضرة). في معظم المجتمعات التي يمكن تخيلها، يلزم مستوى معين من القمع حتى يتمكن الناس من إنتاج أي شيء. ومن ثمّ فإن فائض القمع هو القمع الاجتماعي الإضافي على قمة كل ذلك، قمع أبعد من الضرورة. أبعد من الضرورة شبه البيولوجية، ثمة أيضاً ضغوط ثقافية واجتماعية.

الشيء الرئيسي بالنسبة لي هو الندرة. يجب أن يكون المجتمع الحديث من نواحٍ عديدة المجتمع الأكثر قمعية، بالنظر إلى تعميم

وظيفة الأب إلى ما هو أبعد من الأب بكثير. ومع ذلك، هناك الجانب الآخر لذلك أيضاً. التكنولوجيا، على وجه الخصوص، أنتجت الظروف الملائمة للقضاء على الندرة والتخلص من الكدح. هذا موجود في الصفحة ٧٦:

«إن حجة الندرة، التي بررت القمع المؤسسي منذ نشأته، تضعف عندما تعزز معرفة الإنسان وسيطرته على الطبيعة وسائل تلبية الاحتياجات البشرية بأقل قدر من الكدح. الإفقار المستمر لمساحات شاسعة من العالم لم يعد يرجع بشكل رئيسي إلى فقر الموارد البشرية والطبيعية ولكن إلى الطريقة التي يتم بها توزيعها واستخدامها. قد يكون هذا الاختلاف غير ذي صلة بالسياسة والسياسيين، لكنه ذو أهمية حاسمة لنظرية الحضارة التي تستمد الحاجة إلى القمع من عدم التناسب «الطبيعي» والدائم بين الرغبات البشرية والبيئة التي يجب إشباعها فيها. إذا كان مثل هذا الشرط «الطبيعي»، وليس بعض المؤسسات السياسية والاجتماعية، يوفر الأساس المنطقي للقمع، فقد أصبح شرطاً لاعقلانياً. لقد حولت ثقافة الحضارة الصناعية الكائن البشري إلى أداة أكثر حساسية وتمايزاً وقابلية للتبادل، وخلقت ثروة اجتماعية كبيرة بما يكفي لتحويل هذه الأداة إلى غاية في حد ذاتها.

تقود الموارد المتاحة إلى تغيير نوعي في الاحتياجات البشرية. ويميل ترشيد ومكننة العمل إلى تقليل كمية الطاقة الغريزية الموجهة إلى الكد (العمل المستلب)، وبالتالي تحرير الطاقة لتحقيق الأهداف

التي وضعها اللعب الحر للقدرات الفردية. تعمل التكنولوجيا ضد الاستخدام القمعي للطاقة بقدر ما تقلل من الوقت اللازم لإنتاج ضروريات الحياة، وبالتالي توفير الوقت لتنمية الاحتياجات أبعد من نطاق الضرورة ومن الهدر اللازم. ولكن كلما اقتربت الإمكانية الحقيقية لتحرير الفرد من القيود التي كانت تُبرر يوماً بالندرة وعدم النضج، زادت الحاجة إلى الحفاظ على هذه القيود وتنظيمها خشية انحلال نظام الهيمنة القائم. «على الحضارة أن تدافع عن نفسها ضد شبح عالم يمكن أن يكون حراً».(١٣)

هنا يظهر ماركوزه التسريعي! ويستمر الأمر في الصفحة ٨٠، حيث يبدو في أقصى أفكاره تسريعية: «ما يُعدّ تراجعاً ليس المكننة والمعيارية بل كبحهما، وليس التنسيق الشامل، بل إخفاءه تحت جريات وخيارات وفرديات زائفة»(١٤)، يتابع، بعد قائمة نموذجية لمدرسة فرانكفورت عن الملذات البائسة للمجتمع الحديث، الثلاجات والشقق: «لديهم خيارات لا حصر لها، وأدوات لا حصر لها، كلها من نفس النوع وتبقيهم مشغولين وتصرف انتباههم عن القضية الحقيقية؛ وهي إدراك أن بإمكانهم العمل بشكل أقل وتحديد احتياجاتهم الشخصية وكفايتهم»(١٥).

فقط للتلخيص: بالنسبة لي، هذا هو لب ما أعدّه نصاً مهماً لهذه المحاضرة. يحدد ماركوزه التاريخ الطويل للآليات التي تقف وراء «مبدأ الأداء»[1] أو كما قلت أنت (يتوجه إلى الطالب الذي قدّم

---

(1) يعتقد ماركوزه أن عقلانية التنوير تجبرنا على قمع الرغبة والمتعة من أجل إنتاج أجساد

المحاضرة)، ما أعتقد أنه مطابق تقريباً لـ «أخلاقيات العمل»(١٦). ماركوزه يجمع بين الرومانسي والكانطوي من نواح كثيرة. وهو يتبع النسب الكلاسيكي للفلسفة التي تقول: ما هي الحرية؟ الحريات هي أشياء تجري ملاحقتها لتحقيق غاياتها الخاصة، عوضاً عن غايات خارجية، وليس لتحقيق غايات يفرضها علينا الآخرون. عندما يكون هناك ندرة، علينا أولاً وقبل كل شيء أن نتعامل مع هذه الندرة كمشكلة. علينا التعامل مع هذه الندرة. حقاً يجب التعامل معها. ولكن عندما تتمكن التكنولوجيا من القيام بالكثير من هذا العمل لنا، فإن هذا العذر (الندرة) لم يعد قائماً. ما لديك إذن هو قدر هائل من فائض القمع الذي يتعلق فقط بالحفاظ على الهيمنة للهيمنة نفسها، ولمجرد الاحتفاظ بوهم استحالة الحرية للبشر؛ أي أن يكون الناس مستقلين وأن يعملوا أقل ويحدّدوا لأنفسهم احتياجاتهم وكفايتهم.

آمل أن بإمكانكم رؤية بعض الروابط القوية بوضوح بين هذا النص وبعض الأشياء التي تحدثنا عنها في المرة السابقة، من حيث مجتمع ما بعد العمل باعتباره مركزاً لما بعد الرأسمالية.

كما قلت، هذا هو عرضي في اعتبار ماركوزه تسريعياً، أليست العبارة الأخيرة حول ملاحقة الاستلاب صحيحة؟ يقول «إن

«متحضرة» أي سهلة الانقياد. لا يمكننا أن نستمتع، علينا أن نؤدي بطريقة ما، أن نمارس أخلاقيات العمل الفيبرية، نقوم بذلك عن طريق قمع طاقاتنا وشهوتنا، ما يرضينا، وما نتمتع به، ورغباتنا، ونوجهها إلى العمل المستلب، يسمي ماركوزه هذا القمع «مبدأ الأداء» إنه كما يعرفه «الإنتاجية العنيفة والاستغلالية التي جعلت الإنسان أداة عمل». هذا الأداء بمعنى ما عكس اللذة عند فرويد.

إقصاء الإمكانات البشرية من عالم العمل (المستلب)، يخلق شروطاً مسبقة للقضاء على العمل من عالم الإمكانات البشرية»(١٧)، هذا انعكاس نموذجي لمدرسة فرانكفورت.

حسناً، إذن هذا هو عام ١٩٥٤. هذه الأفكار يتم تداولها؛ ليس بالضرورة بشكل مباشر من ماركوزه، لكنها موجودة. وفي ظروف الستينيات، هي بالضبط نفسها في أجزاء كبيرة من العالم الغربي، قلّت الندرة بشكل كبير، وبالتأكيد بالنسبة لأعضاء ما يمكن أن نطلق عليهم «الطبقة البوهيمية»؛ الطبقة البوهيمية الناشئة حديثاً. ليس عليهم أن يعملوا بنفس القدر. هناك فترات، خاصة في شبابهم، كانوا فيها أحراراً من العمل لفترات طويلة، وبدأوا يجدون إلهاماً في هذه الفكرة القائلة بأنه يمكنك العمل بشكل أقل وتحديد احتياجاتك وكفايتك. وهذا هو أساس ما يسمى بالثقافة المضادة في الستينيات، والتي شاركت فيها إيلين ويليس.

إذن ربما يمكننا الآن الالتفات إلى (طالب #٧) ليقول بضع كلمات حول ما هو أساسي في نص إيلين ويليس.

أعتقد أن هناك نوعاً من السرد العكسي هنا، من خلال وضع نص ويليس أولاً [ضمن قراءات هذه المحاضرات]، وهو نص لم يكن أيضاً متزامناً مع الثقافة المضادة ولكنه جاء بعد ذلك. لقد كتبته في أواخر السبعينيات؛ أعتقد ٧٩، سنة مهمة للغاية. إنها تحاول بالفعل شرح الخطأ الذي حدث ولماذا لم تنجح الثقافة المضادة فعلاً، لكنني أعتقد أن هناك نوعاً من التصادي بينها وبين ماركوزه.

طالب #٧: نعم، أعتقد، كما تطرقت للتو، أنها تشير بالفعل إلى كيف أنه، بعد الحرب العالمية الثانية، كانت الخمسينيات والستينيات بمثابة حقبة ذهبية من حيث النسوية -ولا سيما النسوية الراديكالية- أكثر من السبعينيات. عندما تتحدث عما عاشته نتيجة للمحافظة داخل المجتمع وتدابير التقشف. كان هناك عودة لظهور القيم العائلية التقليدية، وهذا يورط بشكل مباشر النسويات الراديكاليات والثقافة المضادة، لأنهن يشعرن كما لو أن هناك اعتماد متبادل بين الرأسمالية والقيم التقليدية للعائلة.

الثقافة المضادة مناهضة للرأسمالية، شعرت النسويات كما لو أن المجتمع يتراجع مرة أخرى. ووجدت من المثير للاهتمام، من خلال النص، كيف توجد هذه التناقضات والعقبات المستمرة التي تواجهها الكاتبة شخصياً، وكيف أن النسوية كنوع من الوجوه الكلية. لذا، فإن رغبتها في الزواج، التي حققتها من قبل، ثم حققتها مرة أخرى، تؤدي إلى هذا الصراع الداخلي حول أخلاقية الزواج، فأن تكون متزوجة يعني القبول بالحاجة إلى أن تكون ضمن مجتمع عائلي أبوي، وهو أمر لم يكن جيداً بالنسبة لنسوية في السبعينيات.

كما أنها تناقش الأشخاص الذين شاركوا في احتجاجاتهم، مثل الرجال الذين اعتبروا أنفسهم نسويين ولكنهم أرادوا فقط تحرير النساء إلى حد معين. أرادوا تحريرهن لكنهم ما زالوا يريدون زوجات. أو كما أشرت، هذه «الطبقة البوهيمية»؛ كانت تنتقدهن بشدة لأن الكثير من البوهيميين كانوا من خلفيات الطبقة الوسطى،

ولم يشعروا أبداً بالصراعات التي كان من الممكن أن يخوضها أناس آخرون في وضع النسويات.

أشعر أنها استسلمت في النص أيضاً. إنها تريد متابعة طموحاتها، أيضاً على المستوى الأناني، في رؤية أفكارها النسوية تتقدم وتتجاوز هذا المجتمع الأبوي. لكني أشعر أن هناك إحساساً بأنه من المستحيل الانفصال عن مجتمع رأسمالي، في رأيها.

م. ف: حسناً. أعتقد أن هذا سبب إعجابي بالنص إلى حد ما. أنه يسجل المعنى التاريخي لنهاية السبعينيات. لكن ما أحبه أيضاً فيه... بالمناسبة، إلين ويليس، للأشخاص الذين لا يعرفون، كانت ناقدة ثقافية وكاتبة موسيقية؛ كانت متورطة في قلب الثقافة المضادة نفسها. لكنني أعتقد أنها تقلب بالفعل الكثير من الصور النمطية حول ماهية الثقافة المضادة وما هي طموحاتها التي لم تتحقق.

لماذا مازلنا نهتم بالستينيات؟ لماذا نحن مطالبون بالاهتمام بالستينيات؟ لماذا تطاردنا على مستوى الأيقونات ولماذا تستمر أشكالها الثقافية؟ أود أن أقول إن الأمر له علاقة بالرغبات التي لم تتحققو المتأصلة في تلك الأشكال ولا تزال تلك الأشكال تعبّر عنها...؟ لا أحب هذه العبارة «تعبر عنها»... لا تزال مرتبطة بها.

ما الذي يكشفه هذا النص؟ أعتقد أنك على حق، لقد استسلمت نوعاً ما. لكنها صادقة بشأن ذلك. تقول إن هذا كان جزءاً من مزاج عام، وهو ما كان عليه بحلول وقت السبعينيات. لذلك، بين نص ماركوزه ونص إلين ويليس هناك هذه المحاولة للانفصال؛ والتي

تفشل، تفشل بالفعل. وأعتقد أن نصها مهم كذلك لأنها تحدد بعض أسباب هذا الفشل.

لكن دعونا نعود إلى ما أرادته الثقافة المضادة فعلا حينها. ما استهدفته الثقافة المضادة هو العبارة التي اخترتها عنواناً: «ثورة اجتماعية ونفسية ذات حجم لا يمكن تصوره تقريباً»(١٨). نحن الذين أتينا بعد الستينيات -على الرغم من أنني ولدت في الستينيات، على الرغم من أن الأوان قد فات لفهمها في ذلك الوقت- نحن الذين أتينا بعدها نجد صعوبة في تخيل وقت بدت فيه تلك الطموحات واقعية. ما يتم تسجيله في هذا النص بحلول هذا الوقت هو الظهور المتزامن والمتواتر للواقعية الرأسمالية والواقعية الأسرية، وتضمينهما المشترك لفكرة أنه لا يوجد بديل للرأسمالية ولا بديل للعائلة أيضاً.

في الواقع، أعتقد أن الواقعية الأسرية أقوى من الواقعية الرأسمالية في عالم اليوم. حتى عندما كنت في المدرسة، في الثمانينيات، كانت هناك نقاشات جادة إلى حد ما حول بدائل للعائلة. أتذكر عندما كنت مدرساً لمراهقين قبل بضع سنوات، كنت إذا تحدثت عن بدائل للعائلة شعروا بالرعب من مجرد التفكير في الأمر. والمأساة الكاملة لذلك كانت، بالطبع، أن العديد منهم جاءوا من خلفيات عائلية صعبة للغاية. لذلك كانت لديهم فكرة مثالية عن الأسرة لا تتناسب مع تجربتهم مع العائلة على الإطلاق. ومع ذلك، فإن هذه المثالية البالغة تعني أنهم ما زالوا يعتبرون الأسرة فكرة. إن

مهمة الثقافة المضادة التي كان يتعين القيام بها مع الأسرة قد اختفت تماماً الآن كظاهرة ثقافية منتشرة (١٩).

لا أفرق بالمعنى الكانطي بين الأسرة كبنية سامية والعائلة كحقيقة تجريبية. الأسرة كحقيقة تجريبية تتعرض لضغوط هائلة. كما أفهمها، لا سيما في المملكة المتحدة، لا أعرف ما هي الأرقام في العالم، لكن هناك المزيد من البشر يعيشون بمفردهم أكثر من أي وقت مضى. بالطبع، زاد الطلاق أكثر من كل النسب منذ السبعينيات. لذا، فإن الأسرة ليست قوية من الناحية التجريبية، كما يمكنني القول إنها ضعيفة من الناحية التجريبية، لكنها قوية للغاية كنموذج متسامي. قوية كنوع من البنية الأساسية التي لا تزال معيارية. الآن إذا كنتم تفكرون في الأشخاص الذين يعيشون بشكل جماعي، فأنتم تفكرون في الأمر كمرحلة مؤقتة، في حين يوجد هؤلاء بالفعل أكثر مما كان الحال عليه في السبعينيات، كل ذلك لأن الناس لا يستطيعون العيش بمفردهم، خاصة في لندن.

إذن هناك أعداد متزايدة من الأشخاص الذين يعيشون خارج هيكل الأسرة، ومع ذلك أحسب أن الأسرة تظل كياناً معيارياً. يمكنك أيضاً ملاحظة أن هناك أيضاً خيارات متزايدة للنساء ولكن لا يُسمح بأي من هذه الخيارات؛ هذه الخيارات غير جائزة اجتماعياً على الأقل في ما يتعلق بالسرديات اليمينية المهيمنة. إذا كان لديك طفل وبقيت في المنزل لرعاية هذا الطفل، فأنت متهربة يجب أن تعمل. إذا لم يكن لديك طفل فأنت حرة تنكرين الطبيعة. الكل

يريد طفلاً، أليس كذلك... نحن نعلم أن جميع النساء يرغبن في ذلك بالفعل... كان ينبغي أن تكون هذه أشياء عفا عليها الزمن تماماً الآن. لكن الأمر ليس كذلك، صحيح؟ وهذا النوع من القيد المزدوج، والذي يعني توجيه أمرين متناقضين في وقت واحد، هو مفتاح الأشكال المعاصرة من القهر واستمرار إخضاع المرأة. المجلات النسائية مليئة بهذين الأمرين المتناقضين في وقت واحد. أحبي جسمك! كوني كما تريدين! إليك حمية غذائية... (ضحك في القاعة). ذلك بعيد جداً عما اعتقد الناس أنه واقعي.

اعتقد الناس أن الأمر واقعي، هذا ما تشير إليه ويليس. كان الأمر واقعياً؛ سنتخلص من العائلة وسنفعل ذلك الآن. سنفعل ذلك الآن. سنبدأ العيش في التعاونيات وهذا كل شيء، هذه نهاية العائلة. لكن من الواضح أن ذلك كان سخيفاً. لكنه لم يكن يبدو سخيفاً في ذلك الوقت! وهذه هي قيمة النص، أن يجمع هذين الأمرين معاً. بحلول نهاية سبعينيات القرن الماضي، كان الطموح البروموثيوي بإمكانية التراجع عن تلك الفكرة التي كانت قد اختفت بحلول ذلك الوقت، يعيش جنباً إلى جنب مع القناعة الحيّة بإمكانية تنفيذها.

إذن، تقول ويليس إن هناك عدداً من الأشياء التي تشير إلى سبب فشلها. ماهي هذه الأشياء؟ ما هي الأسباب الرئيسية؟

طالب #٨: أحد الأشياء متعلق بتلك الفكرة عن كيف أن الزواج كمؤسسة يقمع الرغبة لأنك من خلاله تتعارض مع

فكرة الفعل الغريزي، بالدخول في نوع من الاتفاق طويل الأجل والذي يؤسس نوعاً من البناء لا يسمح لك، تقليدياً، باتباع رغبتك المتغيرة؟

م. ف: نعم، هذا جزء من الموضوع. إنها تشير إلى وجود صراع متأصل بين علاقات الحب التي تتغير بمرور الوقت واستمرارية مؤسسة الزواج. وفي نص نيك سيرنك وأليكس ويليامز أشارا إلى هذا: كلما زادت استقلالية المرأة الاقتصادية، زاد احترام فكرة شيء مثل «الدخل الأساسي العالمي»(٢٠). هناك هذا النير الذي يقيد مجموعة الرغبات الإيروتيكية والعاطفية مع عناصر مؤسسية. لكن لماذا لا يعمل هذا ضد الزواج؟ لماذا لا يعمل هذا من أجل العيش بشكل جماعي؟ هذه مشكلة. لهذا السبب الزواج سيء. لذلك، دعونا نبدأ العيش في الكوميونات بدلاً من ذلك... هل عاش أحد منكم مع جماعة؟ (لا أحد يرد). حتى قبل عشرين عاماً، أظن أن هناك احتمال أن بعض الأشخاص في هذه الغرفة كانوا سيحاولون ذلك. العيش في جماعة يوجهنا نحو خصخصة المال، أليس كذلك؟ تبدو فكرة منطقية أن تشارك المال مع عائلتك، لكن مشاركة الأموال مع أشخاص ليسوا من عائلتك على أساس دائم...

أيضاً، هناك مسألة تربية الأطفال الجماعية. أنا أعرف Big Flame، التي كانت جماعة شيوعية تحررية في السبعينيات، فعلت ذلك(٢١). جربت تربية الأطفال الجماعية. وأعتقد بالطبع أنها كانت لتنجح! يجب أن تكون أفضل، أليس كذلك؟ يجب أن تعمل

بشكل أفضل من تربية الأطفال في سياق ما يسمى بالعائلة النووية. يمكنك القول إن الأسرة النووية كانت في أزمة منذ لحظة ظهورها. لأن الأسرة النووية جديدة -تاريخياً، جديدة جداً- على الرغم من أنها تفترض أنها حالة معيارية شبه متسامية. ماما بابا وأنا(٢٢). هذا هو بوضوح أساس نموذج فرويد، لكن، بالطبع النموذج أيام فرويد لم يكن ماما بابا وأنا. من المحتمل أنه كان ماما بابا جدتي أنا.... لأن العائلات الممتدة كانت هي القاعدة معظم التاريخ، ومؤخراً فقط، تحت ضغط الرأسمالية ظهرت الأسرة النووية.

لا يجب أن تشعروا بالحنين إلى الأسرة الممتدة. هناك الكثير من المشاكل معها. ولكن يمكنكم أن تشعروا بالحنين إلى جوانب معينة منها بالمقارنة مع الأسرة النووية...

إنها مجرد احتمالات، أليس كذلك؟ إذا كان لديك مجموعة أكبر من الأشخاص الذين يشاركون في تربية الأطفال، فإن احتمالات أن يحدث شيء سيء في التربية أو أن ينتقل عصاب محدد هي بالتأكيد أقل بكثير؟

لكن واقع هذه الكوميونات، بالتأكيد كما تطورت في الستينيات ... هل رأى أحدكم سلسلة المخرج آدم كيرتس؟ بعضكم رآها. Machines of Loving Grace حيث يسخر من الكوميونات بشدة (٢٣). ربما يكون ذلك مبرراً أيضاً...

بالنسبة لي الشيء الرئيسي الذي تشير إليه ويليس هو نفاد الصبر. نفاد الصبر والامتياز المادي، والعمر وهو شكل آخر من

أشكال الامتياز، إلى حد ما، على الرغم من أنه ليس كثيراً الآن... نفاد الصبر، أولاً وقبل كل شيء: لقد اعتقدوا أن بمقدورهم التخلص من العائلة على الفور. هذا جنون. قالت «الأشياء التي استمرت لآلاف السنين وسوف نتخلص منها خلال جيل ليست مشكلة». كيف لنا أن نفعل ذلك؟ سنذهب ونعيش معاً في بيت وندبر الأمر. لكنهم لم يملكوا المثابرة التي تتمتع بها العائلات. لم يجدوا طريقة لجعل هذه الكوميونات تستمر مع مرور الوقت. لذلك، حتى الكوميونات الناجحة نسبياً استمرت بضع سنوات فقط. الاعتقاد بأن الناس يكرهون عائلاتهم! إنه ليس بالأمر الشائع إلى هذا الحد. حتى لو كان هذا هو الحال، إلا أنهم ما زالوا يحتفظون بالهوية نفسها معهم، ربما لبقية حياتهم. هذا يُظهر قوة بنية الأسرة الراسخة بعمق، ولذا أعتقد أن ما تشير إليه هو تماسك تلك الهياكل، والتي ليست قابلة لتجاوزها طوعاً. قالت إنها تلبي احتياجات حقيقية. الأسرة تلبي الاحتياجات الحقيقية. ربما تلبيها بشكل سيء... لأن وقت ويليس هو أيضاً الوقت الذي تتعرض فيه الأسرة للهجوم من أشخاص مثل آر دي لينج وديفيد كوبر، قائلين إنها مصدر المرض العقلي. إنها نوع من مصنع العصاب والذهان: الأسرة(٢٤).

لم يكن الناس يقولون ذلك كثيراً بحلول الوقت الذي كتبت فيه ويليس هذا النص، ولكن في الستينيات كان هذا موجوداً بالتأكيد. إذن نفاد الصبر هذا هو أول شيء. نفاد الصبر. الأسرة هياكل من المثابرة، من هذا الوقت الطويل، والتي تلبي بوضوح

بعض الاحتياجات، وحتى لو لم تكن كذلك، فإنها لا تزال تتمتع بمستوى معين من الارتباط من هذا المثابرة المطلقة والجسيمة. من الصعب التغلب عليها، إن لم يكن من المستحيل التغلب عليها بالكامل.

الشيء الثاني الذي تذكره هو الشباب. كان الكثير من الأشخاص المنخرطين في هذه الكوميونات من الشباب. كان بإمكانهم تحمل هذه الأنواع من التجارب لفترة من الوقت، لكن مع تقدمهم في السن تراجعوا مرة أخرى إلى الهياكل النموذجية للمجتمع الغربي.

الأمر الآخر الذي تشير إليه هو الثروة والامتياز. لم يكن لدى معظم الناس القدرة على «التخلي عن كل شيء». من الواضح أن هذا كان مفتاحاً لها، كما أشارت، وكما نرى في ماركوزه. الازدهار النسبي هو المفتاح. الازدهار النسبي للولايات المتحدة في ذلك الوقت. لكن هذا الازدهار لم يتم توزيعه بالتساوي وأولئك الذين تركوا كل شيء كانوا من القادرين مادياً على تحمل كلفة القيام بذلك؛ أنا لا أقول أنهم كانوا غير مخلصين وفكروا: «نعم، يمكنني ترك الدراسة لبعض الوقت ولكن في غضون بضع سنوات سأكون قادراً على العودة مرة أخرى عندما يكون لدي المزيد من القدرة على القيام بذلك». ومع ذلك، لم يكن لديهم هذا المستوى الأساسي من المخاوف بشأن مخاطر ترك الهياكل المحافظة.

هذا يتركنا مع صورة قاتمة إلى حد ما... لكن هذا ليس ما أردته حقاً من ذلك... (يضحك) لذا، ماذا لو أعدنا صياغة ما كان يحدث

في الستينيات ليس كعصر ذهبي حيث كان كل شيء رائعاً ثم حدث كل شيء بشكل خاطئ؟ يعطينا تحليل ويليس بعض الموارد للتفكير في هذا على أنه مشروع متعثر. إذا كان نفاد الصبر مشكلة، فالصبر مطلوب. فكيف ننمي الصبر؟ كيف ننمي الصبر الكافي للتغلب على هذه الهياكل العميقة جداً والطويلة الأمد؟ كيف ننشر إمكانية الوصول إلى هذه الأنواع من تجارب العيش البديل من مجموعات معينة: من الشباب ومن ذوي الامتيازات نسبياً؟ وبالعودة إلى ماركوزه: أليست الحالة أن هناك ندرة حقيقية الآن أكثر مما كانت عليه في الستينيات؟ «حقيقية» هنا تعبير إشكالي ...

ما هي الحدود الفعلية؟ هذا سؤال مهم. ما هي الضرورات الفعلية الآن التي تضع قيوداً على حرية الإنسان؟ لن يكون لديك سؤال أكبر من ذلك اليوم. أعدكم.

طالب #٩: المأوى والغذاء والموارد.. وأعتقد أن المناخ أصبح كذلك؟

م.ف: أجل. هذا يشبه إلى حد ما «التسلسل الهرمي للاحتياجات» لماسلو، أليس كذلك....(٢٥). ولكن بالتأكيد يجب اعتبار الاحتياجات العاطفية على نفس القدر من الأهمية. إذا تم تلبية كل هذه الاحتياجات ولكن لا يوجد رعاية لبعضنا البعض.

طالب #٨: إحدى الاقتباسات التي اعتقدت أنها مثيرة للاهتمام حقاً كانت في الصفحة ١٦١ حيث تقول:

الفرق يتعلق بأن البيت هو المكان الذي حين يتعين عليك

الذهاب إليه عليهم (العائلة) أن يدخلوك إليه، حتى وإن كان ذلك شيئاً لا تستحقه. لدي أصدقاء سيدخلونني بيوتهم، لكن على مستوى ما أعتقد أنني يجب أن أستحقهم (٢٦).

وفكرة أن تكون الأسرة هذه الوحدة التي تعيد إيواء تلك الفردية، مقابل المجتمع حيث تعتمدون جميعاً على بعضكم البعض بالتساوي وتعملون من أجل استحقاق ذلك.

م. ف: نعم، ولكن هل مصطلح «المجتمع» هو المصطلح المناسب لذلك؟ لدي الكثير من المشاكل مع مصطلح «المجتمع»، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى الطريقة التي تم بها الاستيلاء عليه بسهولة من قبل اليمين. وأيضاً لأنه يتضمن داخلاً وخارجاً. البعض في المجتمع والبعض الآخر خارجه. ذات مرة كان لدي شعار: «رعاية بلا مجتمع»، أليس هذا ما نريده؟ حيث يمكن تقديم الرعاية للناس بغض النظر عما إذا كانوا ينتمون إلى المجتمع.

لم نتحدث عن أحداث الأسبوع الماضي حتى الآن (يقصد انتخاب ترامب)(٢٧). ولكن أليس هذا هو بالضبط ما يدور حوله هذا الشكل الجديد من رد فعل اليمين، عكس ذلك تماماً. إنه يقصر الرعاية على مجتمع محدد فقط. لذا فأنت تقوم حرفياً بوضع الجدران... إنها فانتازيا.

شيء مثل النظام الصحي القومي NHS، كما كان، يقدم الرعاية لأي شخص. لذا، هناك تعارض بين مفهوم «عامة الناس» ومفهوم «المجتمع». ألا يمكننا التفكير في كليهما بشكل مختلف؟ يتحدث

الكثير من الناس عن «الكوميونات» وما إلى ذلك، هؤلاء قادمون من حركة أوتونوميا وأنطونيو نيجري... لكن ألا يختلف عامة الناس مرة أخرى عن كل من الكوميونات والمجتمعات؟

الصحة العامة، الصالح العام... أعتقد أن الأمر مختلف عن الكوميونات. لأن هذه لديها خاصية شبه طبيعية، وربما يكون سببها المصدر الذي أتت منه الفكرة -من الأرض المشاع- بينما العامة لا بد من رعايتها وابتكارها وتربيتها...

يمكننا مقارنة الكوميونات بالمحاولات الشبيهة الفاشلة للعيش الجماعي، خارج المساحة الخاصة، داخل النظام السوفييتي. يمكننا أيضاً التفكير في الطرق التي تعزز بها العمارة الأساسية والإسكان هذه الواقعية الأسرية للعائلات والأفراد، وتعزل فكرة العيش الجماعي إلى فترات معينة من الحياة. لأن العيش في أسرة هو عيش جماعي، مجرد شكل مقيد جداً منه. أليس جزءاً من وظيفة الأسرة بالنسبة إلى الرأسمالية أنها تستطيع احتواء رغبتنا في «ما هو جمعي»؟ إنها رغبة لا يمكن تحقيقها إلا من قبل المجموعات الجمعية التي يتم التعبير عنها بصيغة غالباً ما تكون شوفينية، أي تنافسية، يتم تعريفها من خلال اقصاءاتها بقدر ما يتم تعريفها من خلال احتواءاتها.

طالب #٩: هل يمكن القول إنه مع فشل الثورات ضد الرأسمالية... كما يقول ماركوزه، زاد فائض القمع في كل مرة، وهكذا، مع الثورة المضادة في الجيل الجديد تحملنا ذنب فشلها.

م. ف: نعم

طالب #٩: كأنهم حاولوا أكل الأب لكنهم لم ينجحوا ثم قام الأب بتمويل أفكارهم بشكل أساسي، ثم قال لنا أوه يمكن أن يكون لديكم هذه الأفكار إذا عملتم، وهذا يثبت أنه يمكنكم الحصول عليها دون القيام بثورة، ولكن يمكنكم العمل بأحمال كبيرة ومن ثم تصلون إلى وجود بلا عمل، أو إلى وقت فراغ. كل هذه الأمور خاضعة ومستخدمة من قبل الرأسمالية...

م. ف: نعم، مُدمجة...

طالب #٩: ... ونشعر بالذنب بسبب الإخفاقات الماضية، وفي الحقيقة أنه، كما يقول ماركوزه، إذا ذهبنا لمحاولة بدء ثورة سيكون الأمر أبعد من مردود وخلاص. لذلك، نحن دائما تحت المراقبة من قبل عائلتنا النووية. نترك خلفنا أناساً ما زالوا يعانون وسيعانون لأننا شاهدنا ثورات تحدث ولم تكن شاملة... يبدو الأمر كما لو أن هناك ذنبان يحدثان. الشعور بالذنب من الماضي ولكن أيضاً الشعور بالذنب لحقيقة أننا إذا كنا سننجح في هذه الثورة، فإن هؤلاء لن يأتوا معنا. لن يحدث الأمر بهذه الطريقة أبداً. لقد جرى تعليمنا أن بإمكاننا أن يكون لدينا أجزاء من هذه الثورات ولكن فقط من خلال رأس المال.

م. ف: صحيح، هذا إلى حد كبير هو موضوع نقاش لوك بولتانسكي وإيف شيابيلو في كتابيهما «الروح الجديدة للرأسمالية» (٢٨). تتضمن الرأسمالية حركات التمرد السابقة، ولا سيما التمرد الإبداعي والفني، ثم تبيعها مرة أخرى على أنها روح الرأسمالية

الجديدة. هذا جزء مما كان في إعلان «أبل»(٢٩). الرأسمالية لم تعد شركة من الكادحين الرماديين؛ إنها تجلس في أراجيح الـ«هاميك»، وتتناول الحلويات، وتركب الدراجات ثلاثية العجلات الصغيرة حول المكتب وكل هذه الأشياء. العمل نفسه يمكن أن يكون إبداعياً..إلخ.. إلخ.

لكني أعتقد أن العبارة التي ترن والأكثر صدقاً من أي وقت مضى، توجد في ذلك السطر حول «شبح عالم يمكن أن يكون حراً». إن شبح عالم يمكن أن يكون حراً بعيدً الآن -بالتأكيد يبدو أبعد مما كان عليه في الستينيات والسبعينيات- لم تكن السبعينيات على الفور فترة تراجع ورد فعل، كما سنرى عندما ننظر إلى النصوص في الأسبوع الرابع -انفجرت الكثير من الأشياء في أوائل السبعينيات على وجه الخصوص- ومع ذلك، ثقافياً وسياسياً ووجودياً تبدو أنها بعيدة جداً، ومرد هذا إلى حد ما أمور مثل اندماج اللايقين والتكنولوجيا. إنتاج الندرة المصطنعة. كل أحد تقريباً طالته الندرة المصطنعة للوقت؛ الإحساس بعدم وجود وقت لفعل أي شيء. لذا، فإن التكنولوجيا، بدلاً من تحرير الوقت، وخاصة تكنولوجيا التواصل، فاقمت وعززت الإحساس بأنه لا يوجد وقت من خلال إنتاجها الندرة المصطنعة.

يمكننا أن نرى، من وجهة نظر ماركوزه، أن الأمر ليس مصادفة. الأمر ليس أننا نفشل فقط؛. يمكننا أن نعيش حياة مع عمل أقل بكثير، لكن الأمور لم تنجح على هذا النحو. إنها استراتيجية مدروسة على مستوى رأس المال والوعي البشري، للاستمرار في

تثبيط وعرقلة تلك الإمكانية: من تقليل العمل وتقرير احتياجاتك الخاصة. إنها ليست مشكلة مادية. إنها مشكلة سياسية. على الرغم من أن المشكلة المادية لا تزال خطرة جداً.

حسناً، لقد اكتفيت.. من يرغب في تقديم لوكاتش في المحاضرة التالية؟ (لا أحد يرد) لن أقول إن لوكاتش سهل، لكن فقط لنستخرج القليل من مفاهيمه.. أرجوكم ليتطوع أحد. (طالب يرد بصوت غير مسموع). آه، شكراً لك.

طالب #١٠: لا آسف، لقد قلت إنني لست هنا.

م. ف: (ضحك) آه لقد تعمدت أن أخطئ سماعك.

طالب #١١: أنا سأفعل.

م. ف: أجد لوكاتش مستفزاً جدًا حقيقةً. انظر فقط إلى ما يمكنك أن تستخرجه من النص. نانسي هارتسوك، إنها أسهل في القراءة. أي أحد يريد أن يقدمها، حول نظرية «وجهة النظر النسوية»؟

(همهمة عامة. يتطوع اثنان من الطلاب ويقرران من سيتولى النص بينهما).

حسناً، إذن فإن القضية الأسبوع المقبل هي الوعي وتشكيل ما يسميه لوكاتش «الوعي الطبقي» وما أسميه «وعي الجماعة»[1]...

شكراً للجميع.

---

(1) يستخدم فيشر تعبير group consciousness وترجمته بـ وعي الجماعة لتمييزه عن الوعي الجماعي أو الجمعي collective consciousness ويتضح معنى ذلك أكثر في المحاضرة الثالثة.

المحاضرة الثالثة

من الوعي الطبقي إلى وعي الجماعة

٢١ نوفمبر ٢٠١٦

(يقدم الطالب العرض. يهتم كثيراً بتلخيص المناقشة في نص لوكاتش لكنه يجد صعوبة في تقديم وصف نظري بإيجاز لتقلبات النص وحيله المختلفة).

مارك فيشر: لا تقلق. لا تقلق. إنه صعب. إنه صعب حقاً. فقط ابدأ من مستوى بسيط: ما هي النقطة الأساسية لما يحاول لوكاتش أن يناقشه في هذا النص؟ عن ماذا يتكلم؟

طالب#١١: المكاسب الكمية للنظام الرأسمالي لا بد من ترجمتها إلى تغيير نوعي للبروليتاريا؛ خطوة ليست فقط نحو شكل من أشكال الوعي الطبقي ولكن نحو الاحتمالات الاجتماعية والحرية وإمكانيات التغيير الاجتماعي.

م. ف: حسناً. دعونا ننتقل إلى الأساسيات هنا. من منكم كان على دراية بلوكاتش قبل قراءة هذا النص؟ أي أحد؟ (صمت)

حسناً. من يعرف هيجل؟... (همهمة). حسناً، القليل. من يعرف ماركس؟ (بعض الغمغمة الأكثر تأكيداً) حسناً، هذه بداية.

انظروا، هذا النص مطبوخ مطولًا في هيجل. لهذا السبب فإن قراءته تثير السخط. لقد أخذ هيجل وهايدجر على عاتقهما أن يجعلا القراءة كذلك... ذلك بمثابة علامة على سلعة عالية الجودة في نظرهما، أن يكون من الصعب للغاية قراءتهما.

إن التأثير الهيجلي قوي للغاية في هذا النص، ولهذا السبب هو صعب من الناحية الأسلوبية، لكنه ذو قيمة. بل أعتقد أنه سيكون ذا قيمة كبيرة بمجرد أن نقبض على فحواه. إنه نص له أثر شبيه بتأثير المخدر أيضاً، ويحاول إخفاء ذلك غالباً من خلال هذا النظام الهيجلي الثقيل، لكن ما يتحدث عنه له هذا التأثير المدوّخ جداً، ربما إلى حد ما لأنه يتعلق بالوعي.

لماذا هذا النص مهم، أعتقد -كما قلت في الإيميل الذي أرسلته إليكم- أن من الأسهل فهمه بمجرد قراءة نص هارتسوك؛ يصبح فهم ما هو أساسي وجوهري في نص لوكاتش أسهل. لأنها تأثرت بشدة بهذا النص، وما فعلته في كتابها «وجهة نظر نسوية» كان الترجمة -بل فعلت أكثر من ذلك على مستوى المعنى الخام- فهي تترجم حجج لوكاتش من الطبقة إلى الجندر. من خلال تطويرها لذلك، قامت بتطوير فكرة وجهات النظر، والتي ساهمت فيها هي وآخرون لاحقاً في ما يسمى «إبستمولوجيا وجهة النظر»[1] والتي

(1) منظور فكري نسوي يجادل بأن المعرفة تنبع من الموقف الاجتماعي. ينكر المنظور

أعتقد أنها شيء مذهل، إنها صادمة. لقد صعقتني هذه النظرية عندما سمعتها لأول مرة.

من اللافت أنها موجودة منذ فترة طويلة. نشرت منذ أكثر من ثلاثين عاماً... أربعين عاماً منذ أن تطورت هذه النظرية؛ رغم ذلك فإنها بأكثر من معنى ما زالت معروفة على نطاق ضيق: إبستمولوجيا وجهة النظر. لاحظت أن ديفيد جريبر، في كتابه الأخير -إنه كتاب جيد حقاً عن البيروقراطية- يذكر في النهاية إبستمولوجيا وجهات النظر قائلاً: «نعم، يمكن تلخيص الكثير مما كنت أجادله في هذا الكتاب، لقد تعلمت، من إبستمولوجيا وجهة النظر التي لم أكن على علم بها». أعتقد أنه أمر مثير للاهتمام، لماذا...

(أحد الطلاب يقاطع ليسأل عن اسم كتاب جريبر).

أن العلم التقليدي موضوعي، ويقترح أن البحث والنظرية قد تجاهل وهمش المرأة وطرق التفكير النسوية. انبثقت النظرية من الحجة الماركسية القائلة بأن الناس من الطبقة المضطهدة لديهم وصول خاص إلى المعرفة غير المتاحة لأولئك من الطبقة ذات الامتيازات. في سبعينيات القرن الماضي، بدأت النسويات بدراسة كيفية تأثير عدم المساواة بين الرجال والنساء على إنتاج المعرفة. تقول النظرية أنه من السهل على من هم في قمة الهرم الاجتماعي أن يغفلوا عن العلاقات الإنسانية الحقيقية والطبيعة الحقيقية للواقع الاجتماعي، وبالتالي يفوتون الأسئلة الحرجة حول العالم الاجتماعي والطبيعي في مساعيهم الأكاديمية. في المقابل، يتمتع الأشخاص الموجودون في أسفل التسلسلات الهرمية الاجتماعية بوجهة نظر فريدة تمثل نقطة انطلاق أفضل للدراسة، وتتيح لهم مواقفهم المهمشة مكاناً أفضل لتحديد أسئلة البحث المهمة وشرح المشكلات الاجتماعية والطبيعية. للنظرية عدة موجات واستخدمت في أكثر من حقل معرفي.

كتاب ديفيد جريبر؟ إنه «يوتوبيا القواعد»(١). نعم، يذكر إبستمولوجيا وجهة النظر في النهاية.

أعتقد أنها نظرية مهمة للغاية لأنها نظرية متفجرة فعلاً، تتعارض مع الكثير من الثنائيات الرئيسية التي ما تزال فاعلة وما يزال ينبغي علينا تسميتها «فكر ما بعد الحداثة»، حيث يكون لديك إما حقيقة موضوعية -والتي يتم تعريفها بطريقة ساذجة- أو لديك النسبية: لا شيء صحيح حقاً؛ لا شيء صحيح على الإطلاق.

هناك التجريبيون (الإمبريقيون) الأنجلو ساكسونيون المتجهمون، يقولون إن الأشياء كما هي، روست بيف[1] وهذا النوع من الكلام(٢). أو لديك في الصورة النمطية المقابلة، الفلاسفة القاريّون وهؤلاء لا بد لهم من تعقيد كل شيء والقول بأنه لا يوجد شيء ثابت أو مستقر، لا يمكنك تعيين معنى محدد لأي شيء... إبستمولوجيا وجهة النظر تقطع فعلياً مع هذين الموقفين. تقول هناك وجهات نظر مختلفة، لكن بعضها أفضل من البعض الآخر.

يجب أن نقول أولاً وقبل كل شيء إن وجهة النظر مختلفة عن زاوية النظر. وهذا يتعلق مباشرة بمسألة الوعي المعقدة هذه. أعتقد أن معظمكم على دراية بماركس إلى حد ما. أحد أهم تأكيدات ماركس هو أولوية المادة؛ وهو الشيء الذي تتحدث عنه نانسي هارتسوك. أسبقية المادة على الفكرة. بعبارة أخرى أسبقية الممارسة

---

(1) يشير إلى إحدى مجازات الإمبريقي جيمس ميل، للمزيد راجع ملحق ملاحظات المحاضرة الثالثة آخر الكتاب، حيث ترجمة للمقطع الأصلي الذي يكتبه ميل.

على المفاهيم العقلية. في بعض الأحيان، يُنظر إلى هذه الأسبقية على أنها أكثر من مجرد أسبقية وأنها في الواقع سببية. المادة تؤدي إلى تصورات عقلية. هذا معقد على العديد من المستويات؛ معقد ومثير للجدل في تاريخ الماركسية: كيف نفكر في هذه العلاقة بين المفاهيم العقلية، وعلى نطاق أوسع الثقافة والمادية. المادة لا تعني أشياء مادية وحسب؛ بل تعني أيضاً الممارسة.

حسناً... لقد وضعت علامات تنصيص كثيرة جداً، وضيّعت نفسي... طيب، مع هذا التركيز على أسبقية الممارسة والمادة، قد يبدو أن الوعي يقع بجانب الفكرة. يجب أن يكون الوعي بالتأكيد تصوراً عقلياً، ويجب أن يكون فكرة. اعتقد ماركس أن الثورة المادية هي أن تضرب الأشياء على رأسها، وتضع المادة والتطبيق العملي أولاً، والأفكار ثانياً. ولكن ما هو المقصود بالوعي بهذا المعنى؟ ما المقصود بالوعي الطبقي؟ إنه ليس مثل الوعي الفينومينولوجي العادي.

كل هذا متضمن في «وجهة النظر»، أتذكر الآن! وجهة النظر ليست نفسها زاوية النظر. يمكن لنا جميعاً أن نملك زاوية نظر. ونحن جميعاً نمتلكها. إنها موجودة بالفعل. لكن وجهة النظر لا بدّ أن تُبنى من خلال الممارسة. والطريقة السهلة لرؤية هذا، كما أحسب، هي من خلال مفهوم رفع الوعي. كان هذا، بطريقة ما، الذي حاولت نانسي هارتسوك تدوينه في نظريتها حول إبستمولوجيا وجهة النظر: ممارسة رفع الوعي.

هل هناك من يريد أن يصف ما هو رفع الوعي؟ كيف يعمل؟

(صمت).

حسناً، (يضحك)، أزعم أنها عملية جزيئية دقيقة قوية. من الضروري حقاً لأي وعي جماعي أن يتطور. تم تطويره من قبل النسويات -لا أعرف متى بدأ ذلك لأكون صادقاً- لكنه كان بالتأكيد سائداً جداً بحلول فترة السبعينيات كاستراتيجية. وقوته تكمن في بساطته إلى حد ما. كل ما تحتاجه هو أعضاء الجماعة معاً، وعندما يتحدثون معاً بصدق وانفتاح، سيبدؤون في رؤية أن لديهم مشاكل مشتركة واهتمامات مشتركة، وأنهم أيضاً ليسوا سبب هذه المشاكل بل شيء آخر. ببساطة لست أنا، سيكون النظام الأبوي هو الكشف. «أنا لا أنظف المنزل بما فيه الكفاية. دائما أشعر بالسوء لعدم القيام بذلك». حسناً، المشكلة ليست في أنك لم تنظفي المنزل بشكل كافٍ، تكمن المشكلة في مجموعة التوقعات حول هذا النوع من العمل -جندرة هذا النوع من المشاغل- بحيث تصبح بعد ذلك على غير طبيعتها. هذا ما قصده لوكاتش بـ«مشكلة المباشرية». تكمن مشكلة المباشرية في أنها تشيئ، وهذا أحد المفاهيم الكبرى للوكاتش. ما هو المقصود بالتشيئ؟

أي أحد يريد أن يحاول مع نص لوكاتش مرة أخرى؟

(تمت مقاطعة الجلسة من قبل عدد من الطلاب المتأخرين. يعلّق مارك أنه هو أيضاً وجد صعوبة في العثور على قاعة المحاضرات؛ حيث حصل على قاعة جديدة وأكبر بعد اكتظاظ المحاضرة السابقة. يعلق مارك أيضاً أن القاعة حلوة).

حسناً، أين كنتُ؟

طالب#١: هل ستتحدث عن الشيء في ذات؟

م. ف: أجل، أجل. حسناً. تشيؤ. ماذا يعني التشيؤ[1]؟

طالب #٢: هل هو تجسيد الشيء؟

م. ف: أجل! حرفياً وبوضوح، التشيؤية. إحدى الثيمات -التي لا بد أنكم لاحظتموها من خلال عمل لوكاتش وهذا النص على وجه الخصوص- وهي موضوع فلسفي شائع يتمثل في أن «تصبح» مقابل أن «تكون»؛ فكرة أن الأيديولوجية تشيّء. تقوم الأيديولوجيا بتحويل ما لطالما كان في عملية صيرورة -مفتوحة النهاية وبالتالي قابلة للتغيير- إلى شيء ثابت ودائم. هذا هو التشيؤ. وهو بالطبع أمر بالغ الأهمية. هذا هو الغرض من الأيديولوجيا. الغرض الأساسي من الأيديولوجيا هو إغلاق إمكانية أن يكون أي شيء مختلفاً. في الواقع هذه هي الأيديولوجيا من الألف إلى الياء. إنما، بالطبع، الخطوة الثانية للأيديولوجيا هي أن تقوم بإخفاء نفسها، لا تصل الأيديولوجيا وتقول «أنا أيديولوجيا». تقول الأيديولوجيا: «أنا طبيعة، وهذه طبيعة الأشياء». على الأرجح

---

(1) اعتمدت الترجمات العربية السابقة للوكاتش وماركس ترجمة Reification بـ تشيؤ وهو يعني حرفياً التحول إلى شيء، والمقصود به العملية التي من خلالها يُنظر إلى العلاقات الاجتماعية على أنها سمات متأصلة في الأشخاص المنخرطين فيها، يذكر أن هذا المفهوم مرتبط بنظريات ماركس عن الاستلاب وصنمية السلعة ولكنه يختلف عنها. فالاستلاب هو الشرط العام للاغتراب البشري. والتشيؤ هو شكل محدد من أشكال الاستلاب؛ وصنمية السلعة هي شكل محدد من أشكال التشيؤ.

أنها لا تتكلم، ولكن حتى في استعارتي هذه ليس من الضروري أن تقول أي شيء. نحن من يجب أن نفكر استجابة لذلك. هذه طبيعة الأشياء، ولا يمكن أن تكون مختلفة عن ذلك.

أعتقد أن لدينا الآن الملامح الأساسية لما هو مهم هنا في نص لوكاتش، وهو التشيؤ، المنتج الثابت للأيديولوجيا، التطبيع (إسباغ الطبيعية)[1] من ناحية؛ ومن ناحية أخرى الوعي. لكن الوعي يتطور فقط من خلال الممارسة، بحيث يرتفع الوعي، لنعد إلى رفع الوعي... ما الفرق بين رفع الوعي ومعرفة شيء ما ببساطة؟

طالب #٣: (تعليق غير مسموع).

م. ف: أجل، ولكن، للمفارقة، فإن المستوى الموضوعي هو مستوى العلاقات وليس مستوى الأشياء. هذا ما يقترحه لوكاتش دائماً. هذا هو الشيء الذي أعتقد أنه غريب بالنسبة لنا اليوم: الثقة التي سيستخدم بها لوكاتش -وكذلك هارتسوك- مصطلحات «العلم» و«المعرفة». إنها طريقة واثقة. هذه ليست نسبية بحتة. كما قلت من قبل، إنها ليست نسبية ولا هي وجهة نظر قديمة عن حقيقة موضوعية موجودة بالفعل تنتظرنا.

المفهوم الرئيسي الآخر لدى لوكاتش هو: الكلية[2]! «الكلية»

---

(1) التطبيع: naturalization ترجمت سابقًا بالتجنّس، وجدت التطبيع أو إسباغ الطبيعية أقرب إلى المعنى، والمقصود العملية التي تؤدي إلى اعتبار المنتجات البشرية (سواء كانت ثقافية، أو اجتماعية، أو علاقات اجتماعية.. إلخ) كما لو كانت طبيعية، ولا يمكن أن تكون إلا هكذا.

(2) تعد «الكلية» واحدة من المفاهيم المركزية في فكر لوكاتش، ويشير بها إلى مجموعة كاملة

صديقتنا. «الكلية» تعني النظام بأكمله. لا يمكنك فهم أي جزء من النظام دون فهم النظام بأكمله، والنظام بأكمله ليس شيئاً؛ إنه مجموعة من العلاقات. هذا هو السبب في أن المباشرية تمثل مشكلة كبيرة. المباشرية أيديولوجية بطبيعتها ومحيرة أيديولوجياً. لأن الكلية لا تُقدّم عبر المباشرية!

انظروا إلى الأمر بهذه الطريقة: يمكن القول إن جزءًا من التحديات التي يواجهها الناس أنهم يناضلون ضد الأشياء... البطريركية لن تأتي هنا وتعلن عن نفسها أكثر مما تفعل الأيديولوجية. الأمر يشبه إلى حد ما عندما تقول تاتشر «لا يوجد شيء اسمه المجتمع»(٣). إنه نفس النوع من الادعاء، لأنه، حسنًا، من حيث أنه لا يمكنكم رؤيته طبعًا، أيمكنكم ذلك؟ لم يجر تقديمه بمباشرية: هذا المجتمع. لذا، عندما يتحدث لوكاتش عن البرجوازية وعن فكرة غارقة في المباشرية، فهذه هي بالضبط! بالإنجليزية: إننا نأخذ

من العناصر المترابطة، بحيث لا يمكن فهم جوهر كل عنصر إلا من خلال علاقته بالعناصر الأخرى. وفي حال كانت الخصائص الأساسية للعناصر واضحة من حيث علاقتها بخصائص الحياة الأخرى يمكن أن يكون للحياة شكل ذو معنى وليس مجرد قيد. فالحياة بحسب لوكاتش هي الثراء الجوهري وإمكانات تجارب وأفعال الأفراد والمجتمعات، والحياة الفردية والاجتماعية قادرة من حيث المبدأ على تكوين كلية متكاملة. يرى لوكاتش أن هذا كان هو الحال في زمن هوميروس حيث كانت كلية المعنى جوهرية في الحياة نفسها. ولكن جوهر المعنى هذا والكلية التي يشكلها فُقدا خلال التطور التاريخي، محولَيْن الشكل إلى مجرد عامل خارجي للحياة. وعندما يتم فرض شكل على الحياة، فإن هذا الفرض دائمًا ما يؤدي إلى تشويه المعاني للأفعال أو الأشخاص. ولكن في الوقت نفسه، فإن الشكل ضروري للحياة لتصبح مفهومة وكليّة. (للمزيد راجع موسوعة ستانفورد للفلسفة).

الأمر إلى درجة عبثية. الأشياء هي ما هي عليه فقط وليست أكثر، بل وربما أقل قليلاً. الرأسمالية نفسها لا تُقدّم من خلال التجربة! عليك أن تبنيها في الوعي. لا تعطى لك. عملك أُعطي لك. ما تفعله يُعطى لك. القليل الخاص بك يُعطى لك. الكليّة لا تعطى لك في التجربة. أبداً، أبداً تجربتك هي تجربتك فقط، ولا حتى هذه. إنها ليست ملكاً لك لأنك وتجربتك متضمنان أيديولوجياً بالفعل. هذا ما قصدته حين قلت: إنه نص سرعان ما يحدث أثرًا يشبه أثر تعاطي الحبوب المهلوسة. هذا ما يقوله لوكاتش. وهذا هو السبب أيضاً في أن وجهة النظر ليست زاوية النظر. إن وجهة النظر تُبنى بالوعي ولا تُعطى بالمباشرية.

ثم يصبح الأمر أكثر هلوسة.

يمكن القول إن جزءاً من مشكلة الفكرة القديمة للحقيقة الموضوعية[1] هو فكرة أن الوعي ليس له تأثير على الحقيقة. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة لحالة الثقب الأسود أو شيء من هذا القبيل، ولكن لا يمكن أن يكون صحيحاً في العلاقات الاجتماعية. أنا في

---

(1) الحقيقة الموضوعية حقيقة ذات وجود مستقل عن البشر وحالاتهم العقلية وموقفهم منها، فهي صحيحة بشكل مستقل عما يعرفه أو يعتقده أي شخص. بمعنى أنه إذا أريد أن تكون قضية ما صحيحة «موضوعياً» فهي صحيحة دون أن يختبرها أو يصدقها أحد. خطر لي أثناء ترجمة هذا التعبير ذلك المثال الروائي الناصع حول مسألة الحقيقة الموضوعية، والموجود في ما كتبه جورج أورويل في روايته «١٩٤٨» التي يأتي فيشر على ذكرها في البداية، حيث يفرد أورويل فصلًا من الرواية لمناقشة الحقيقة، كما تحضر الحقيقة الموضوعية في مذكرات الشخصية الرئيسية مثلما يناقش معناها أثناء مشهد التحقيق.

تلك العلاقات الاجتماعية! أنا بالفعل في تلك العلاقات الاجتماعية. لذلك، عندما أنا -ولا يمكنني أن أكون أنا وحدي على الإطلاق من يفعل ذلك (يكون في العلاقات الاجتماعية)- عندما يتطور وعي الجماعة، عندما يتطور الوعي الطبقي، عندما يتطور وعي أي مجموعة ثانوية، فإن هذا يغير الأشياء مباشرة؛ على الفور. لأنه حين يجري انتزاعكم من التجربة، تفلتون من الأيديولوجيا. أنتم، وها أنا أستخدم ضمير المخاطب للجماعة، أنتم بعد ذلك يمكنكم الوصول إلى القدرة على الفعل! أنتم لا يمكنكم تحقيقها قبل ذلك.

حتى قبل أن تفعلوا أي شيء، فقد حدث شيء ما، وهو إنتاج هذا الوعي الجديد. عندما نفكر في هذه المجموعة من العلاقات الاجتماعية... لقد تغير شيء ما في مجموعة العلاقات الاجتماعية من خلال الحقيقة المطلقة بأن وعيك قد تغير على أي حال. هذا أول شيء. لقد غيّر الأشياء بالفعل. ثانياً، بمجرد أن تعترف الجماعة بمصالحها المشتركة يمكنها العمل معاً. بمجرد أن يدرك العمّال أن المشكلة تكمن في رأس المال، وليس فيهم -بمجرد أن يتوقفوا عن التنافس ضد بعضهم البعض ويدركوا أن لديهم عدواً مشتركاً- رأس المال؛ عندها سوف يملكون قدرة على الفعل. وبالمثل، عندما تدرك النساء أن المشكلة تكمن في النظام الأبوي، وليس فيهن كأفراد، فإن وعيهن قد تغير على الفور.

تشعرون بتحسن! هذا أول شيء يحدث. ستشعرون بالراحة من الشعور بالذنب والبؤس الناتج عن الاضطرار إلى تحمل المسؤولية

عن حياتكم، وهو ما لا يجب عليكم فعله، على الرغم من كل ما تخبرنا به الدعاية النيوليبرالية. عبارة «المشكلة ليس أنتم!»، تبدو انعكاساً مباشر لعبارة تاتشر! «لا يوجد شيء اسمه المجتمع. لا يوجد سوى أفراد وعائلاتهم». من الجهة الأخرى! لا يوجد شيء اسمه الفرد. لكن الفرد «يكون» محددًا مسبقًا وبشكل مباشر. وهذا جزء من مشكلة المباشرية.

طالب #٤: لدي سؤال.

م. ف: نعم، من فضلك.

طالب #٤: أعتقد أنه مثير للغاية لكني أحاول فقط أن أفكر فيه.

م. ف: أجل، بالطبع.

طالب #٤: هل يمكنك إذن أن تقول، باستخدام المصطلحات التي تتحدث عنها من الكلية ووجهة النظر، أن وجهة النظر وإدراك الوعي الذي يتماشى معها موجودان بطريقة ما في موقع هذه الجماعة ضمن كليّة الرأسمالية؟ أفكر في هذا من الناحية المكانية الآن...

م. ف: نعم، نعم.

طالب #٤: حسناً. أفكر في فريدريك جيمسون ورسم الخرائط الإدراكية...(٤).

م. ف: نعم! نعم! كتب جيمسون على نطاق واسع حول لوكاتش، والتخطيط الإدراكي هو تطبيق مباشر لهذه الأفكار.

بالضبط. لكن، بالطبع، هذا الشيء المزدوج يحدث على الفور. بمجرد أن يدركوا موقفهم يقومون بتغييره. لأنهم فككوا تشيؤه!

طالب #٤: حسناً، سيكون هذا سؤالي التالي: إذن فما يقوله لوكاتش هو أن هذا دائماً ما يكون تشيؤاً جديداً؛ في العثور على موقعك، كما يصفه، «يكون» ثم «يصبح» مجمداً جداً، لذلك كنت أتساءل عما إذا كان مجاز الخريطة بالنسبة إلى لوكاتش سيكون المشكلة في حد ذاتها لأنها سوف تقترح دائماً عملية تشيُّؤ أخرى؟

م. ف: حسناً. هذه نقاط جيدة. ولكن ما هو الفرق بين رسم الخرائط والخريطة؟ رسم الخرائط لا يعني بالضرورة أن افتراض خريطة ضمناً. هذا الكلام يبدو لسارتر... هذا هو النقاش الذي خاضه في كتابه «نقد العقل الجدلي»، والذي لم أقرأه، الحقيقة قليل من قرأه، لأكون منصفاً. هل رأيتم الكتاب؟ إنه بهذه الضخامة... وقد كتبه بسرعة. نعم. وتعرفون ما يحدث عندما يكتب الناس بسرعة! (ضحك) يعتقدون أنه عمل لامع الذكاء... (المزيد من الضحك) آخرون... (يتوقف مارك ثم يضحك أيضاً). لكن لا، هناك مشكلة حقيقية يواجهها سارتر وهي: ماذا يحدث للجماعة، بينما هي «تصبح»، أثناء صيرورتها، هذه مشكلة أثرت على دولوز وجوتاري أيضاً؛ الجماعة، أثناء صيرورتها، تلتئم وتقلب النظام القديم. لحظة! ثم أنها تصبح متشيئة. تصبح شيئاً.

لا أعرف ما إذا كان لوكاتش واجه مشكلة مع ذلك... لكنني لن أزعم أنني مطلع بشكل شامل على عمله... لذا ربما...

لكن وجهة النظر ليست شيئاً. يمكن القول إنها شكل من أشكال الوعي.

ترى نفسك كعضو في البروليتاريا، أو في مقال هارتسوك ترين نفسك كامرأة. بهذه الطريقة أنت لا ترى نفسك كفرد. لكن هذا عمل شاق. جزء من السبب في أن وجهة النظر ليست شيئاً. لا يمكنك حقاً تشييئها لأنها ممارسة. لكي ترى نفسك هكذا، فهذا عمل شاق، ويتطلب الكثير من الاستدامة. هذا جزئياً هو السبب في أن رفع الوعي لا يعني بالضرورة معرفة شيء ما. قد أعلم جيداً أنني عامل، أو قد أعرف جيداً أنني امرأة مضطهدة من قبل النظام الأبوي، لكن الأمر مختلف أن يكون بمقدوري التصرف باستمرار بناءً على تلك المعرفة، أو التصرف وفقاً لتلك المعرفة، لأن كل الضغوط الأخرى الآتية من المباشرية تذهب في الاتجاه الآخر. يقولون: «أنت فرد. هذه الأشياء غير موجود حقاً، أليس كذلك؟ تجريد؟ بطريركية؟ رأسمالية؟ انظروا، أترون تلك هناك، هذه طاولة. يمكنكم مشاهدتها. إنها حقيقية. هناك أناس آخرون. يمكنكم أن تروهم. إنهم حقيقيون. ذلك الشيء الآخر ليس حقيقياً، أليس كذلك؟» لديكم هذا الصوت الملح المزعج... هذا هو ضجيج خلفية الوعي الفينومينولوجي العادي، على الأقل في معظم المجتمعات؛ بالتأكيد المجتمعات الرأسمالية.

لذا، فإن المهمة خلق نوع مختلف من الوعي يمكن له أن

يصمد، عندما تفكر دائماً بتلك المصطلحات الأخرى، على الأقل في المقام الأول... المسألة؛ بالنسبة إلى لوكاتش على أي حال؛ لا أعرف ما إذا كانت هارتسوك تفكر بنفس الطريقة. لا أعرف ما إذا كانت من دعاة إلغاء الجندر، لكن لوكاتش من الداعين إلى إلغاء الطبقة. وهذه أحد الأشياء المتناقضة التي يشير إليها: أن الطبقة لا تُعطى مباشرة في مجتمع رأسمالي، أولاً وقبل كل شيء. الخطوة الأولى: لا يوجد شيء اسمه الطبقة. إنها ليست موجودة. هناك فقط أفراد بعضهم جمع أموالاً أكثر من الآخرين. هذه هي نقطة الاختلاف بين النظام الرأسمالي والإقطاعي.

لا أحد يستطيع الزعم أن الناس في النظام الإقطاعي وصلوا إلى ما كانوا عليه لأنهم استحقوا ذلك؛ أو بسبب العمل الشاق. لا يمكن ادعاء ذلك. لم يفكر أحد في الأمر بهذه الطريقة. فالعمل الشاق كان لعامة الناس على أي حال! كانت مكانتك في التسلسل الهرمي الاجتماعي ثابتة بشكل رمزي. بعبارة أخرى، تم الاعتراف بها، من قبل من سيطلق عليه لاكان «الآخر الكبير». جرى الاعتراف بوجود تسلسل هرمي اجتماعي ومواقع داخل ذلك التسلسل. هذا ما كان يعنيه أن يكون مجتمعاً إقطاعياً. الرأسمالية تقول لا يوجد أي من ذلك. لا يوجد سوى أفراد يواجهون بعضهم البعض. كان أداء البعض أفضل من الآخر. ثم نسمع الجانب الآخر الكامل المتلئ بهذا الكلام. لقد كان أداء البعض أفضل من الآخرين لأنهم عملوا بجد أكثر من الآخرين. إذا كنت تريد أن تكون أمورك المادية جيدة إلى هذا الحد، فيجب أن تعمل بجد أيضاً. ما يجري إنكاره في

ذلك أن هذا تقسيم أساسي، هناك فصل أساسي بين المجموعات، وفي النظرية الماركسية الكلاسيكية، فإن التمييز بين؛ حسناً، كيف يعمل التمييز؟ كيف نحدد الطبقتين العظيمتين؟ ما الذي يميز البرجوازية؟

طالب #٥: امتلاك أدوات الإنتاج؟

م. ف: أجل. هذا أحد الأسباب التي جعلت هذه المسألة مشكلة في عالم اليوم. ما هو الإنتاج الآن؟ وما هي الملكية؟ كان الأمر أكثر وضوحاً عندما حددها ماركس، أليس كذلك؟ كنت تملك مصنعاً. أنت تمتلك مصنعاً، فماذا تحاول أن تفعل؟ لقد استثمرت بعض المال في هذا المصنع وجزء من هذه الأموال يذهب إلى المعدات الثقيلة، آلات المصنع، وجزء منه يذهب إلى العمال. لكنهما في الأساس واحد، أليس كذلك؟ الدفع للعمال والدفع مقابل الآلات لا يختلفان كثيراً. ماذا تحاول أن تفعل؟ أنت تحاول ببساطة جني أموال أكثر مما وضعت. إذا لم تفعل ذلك، فهذا ليس رأس مال.

وجزء مما يقوله ماركس هو -لقد خرجت قليلاً عن الموضوع- إن البرجوازيين يعتقدون أنهم وكلاء هذه العملية. هم من يجعلون الأشياء تحدث. لكن يمكنكم القول إن رأس المال أكثر واقعية منهم. هذا ما كنت أقوله: الآن في المجتمع المعاصر، أصبح رأس المال أكثر واقعية منكم. لكن في المباشرية يبدو الأمر عكس ذلك. أنتم أكثر واقعية من رأس المال. ما الذي يمكن أن يكون أكثر

صلابة منكم؟ وستظل المباشرية دائماً على هذا النحو، لأن هذا هو ما تعنيه المباشرية[1]!

هذا هو الشيء نفسه بالنسبة للبرجوازية. [مشكلة المباشرية] هي السبب في أنهم لا يعرفون! يمكن القول إنهم دمى هذه العملية. من وجهة نظرهم، فإنهم يضعون المزيد من المال ويكسبون المزيد من المال. من وجهة نظر رأس المال، هم فقط الوسيلة التي ينمو بها. وهذه العملية، من حيث المبدأ، لا نهائية. ويجب أن تكون، لا بد أن يكون هناك المزيد دائماً. هذا من طبيعة الرأسمالية. لأن رأس المال ليس المال. إنه ليس مثل النقود في جيبك. رأس المال هو المال المقصود به كسب المزيد من المال؛ الـ كاش في جيبك ليست كذلك. يمكن -قد تستخدمه للمراهنة، أو شيء من هذا القبيل- ولكن عندما يكون لديك المال في جيبك، فهذا لأنك ستنفقه. إن الطريقة التي ينفق بها الرأسماليون الأموال ليست نفسها الطريقة التي تنفق بها أنت نقودك أو أنا عندما أشتري القهوة، ذلك بسبب البُعد التخميني فيها، البعد الاستثماري. أنت تنفق هذه الأموال حتى يمكن جني المزيد من الأموال. وليس هناك حد لهذه العملية. لا يمكن أن يكون هناك.

إذن من وجهة نظر رأس المال، فرأس المال هو بالتأكيد بناء أيديولوجي، لكنه أقل أيديولوجية منك، البرجوازية البشرية هي

(1) تعني المباشرية immediacy اختفاء الوسيط أو الوسيلة بين الذات والموضوع، وهذا لا يؤثر على طرف دون الآخر، لذلك تعني المباشرية اندماج الذات والموضوع بحيث لا يكون الاندماج نفسه غير مرئي فحسب، بل غير موجود.

مجرد وسيلة لإنتاجه. القصة الهيغلية الكبيرة، في هذا الصدد، هي عن الإمكانات البشرية، عن فصل الإنتاج البشري... الإنتاج الإنساني يجري فصله عن الإنسان الذي أنتجه، ويعود كقوة شبه مستقلة. قد يبدو الأمر معقداً، لكنه بسيط إلى حد ما، أليس كذلك؟ ما هو الاقتصاد إن لم يكن ذلك؟ إذا كان الاقتصاد هو أكبر تشيؤ على الإطلاق، ولكنه مع ذلك شيء حقيقي على مستوى معين من الواقع، فإن النقطة المهمة هي أن التشييؤ ينتج تأثيرات حقيقية. لا أحد -بما في ذلك الرأسماليين على وجه الخصوص- يستطيع التخلص من الأزمة المالية لعام ٢٠٠٨، ومع ذلك، في غياب البشر عن الصورة لا توجد أزمة مالية. بهذا المعنى فإن الاقتصاد مسألة تتعلق بالوعي البشري، ومع ذلك لا يملك البشر القدرة على التأثير فيه. إنه مثل الطقس، الاقتصاد مثل الطقس. هناك أشخاص يمكن أن يكونوا خبراء في ما سيكون عليه الطقس وأن يستفيدوا منه، لكن لا يمكنهم تغيير الطقس. ليس على المستوى الأساسي. هذا جزء مما يتم الإشارة إليه في نص لوكاتش، إنه أمر جوهري.

لكن ما هي الرأسمالية؟ إذن ستكون الرأسمالية هذا النظام الذي بموجبه يجري تصعيد استلاب alienation -دعونا نستخدم هذا المصطلح- القدرات البشرية إلى أقصى حدوده المطلقة. إنه نظام إنتاجي على نحو رهيب وشرس، ومع ذلك فهو أيضاً نظام يبدو -وبالفعل- أنه يستغل ويقمع غالبية الناس، وحتى الأقلية لديها قدرة محدودة على تبديله.

هذه السردية إذن تدور إلى حد ما حول تطوير الوعي. ليس بمقدور البرجوازية أن تملك وعياً. لا يمكنها رؤية كيف تسير الأمور حقاً. أعتقد أن هذا جزء مهم مما يقال هنا. لا يرى البروليتاري، فقط بحكم كونه بروليتارياً، الطبيعة الحقيقية للأشياء. فقط بفضل ما يمكن أن نسميه رفع الوعي -لم يكن هذا المصطلح متاحاً للوكاتش- فقط من خلال عملية رفع الوعي، من خلال ممارسة رفع الوعي، يمكنه تحقيق ذلك. لا يمكنك محورفع الوعي كشيء إمبريقي واجتماعي. يتعلق الأمر بالقدرات. يتعلق الأمر بالإمكانيات. لدى البروليتاريا القدرة على استيعاب الكلية. في حين تفتقر البرجوازية إلى تلك الإمكانات لأنها غارقة في الأيديولوجيا. لماذا هي غارقة في الأيديولوجيا؟ إلى حد ما لأن تجربتها ليست متقطعة. حسناً، ماذا أعني بذلك؟ إنها تولد الأيديولوجية. تولّدها، لذا فهي تعيش بداخلها.

إذا كنت في جماعة تابعة، فسترى الطريقة التي تتحدث بها الجماعة المهيمنة عن الأشياء، وترى واقع حياتك، وترى أنهما لا يتطابقان. عادة، قبل أن يرتفع وعيك، ستتعامل مع عدم تطابق تجربتك مع الأيديولوجيا على أنه فشل في داخلك. «لا بد أنك فكرت في الأمر على نحو خاطئ. يجب ألا تفكر في الأمر بالطريقة الصحيحة».

بعد رفع الوعي، يمكنك أن ترى: بالطبع لن تتطابقا. هناك طريقتان مختلفتان تماماً للوجود في العالم. هناك طرق الجماعة المهيمنة وطرق الجماعة التابعة. ولكن على وجه التحديد لأن الجماعة المهيمنة

هي المسيطرة، فإنها لا تستطيع رؤية ذلك. لأنها تعيش داخل هيكل الهيمنة الخاص بها. في حين أن الجماعة التابعة لأنها تابعة، فإن بمقدورها رؤية الاختلاف.

طالب #٦: إذا كانت الجماعة المهيمنة عالقة في مجتمع رأسمالي، فمن الرابح في النهاية؟

م. ف: من؟

طالب #٦: الرأسمالية.

م. ف: حسناً، بالضبط!

طالب #٦: أعلم أن هذا هو المغزى نوعاً ما، ولكن...

م. ف: : لا، بل هذا هو المغزى تماماً! لا أعرف ما إذا كان لوكاتش سيرى الأمر على هذا النحو، لكنني بكل يقين أراه هكذا. أعتقد أن معظم الماركسيين رأوا الأمر على هذا النحو. هذا ما أعنيه [عندما أقول] رأس المال «يكون» هو السائق! رأس المال هو غرضية بلا هدف. القيادة اللانهائية... ليس هناك هدف نهائي له. ليس هناك نقطة نهاية له، ولا فيهبحد ذاته، وهذا على ما أعتقد يقربنا بطريقة ما من الموضوع الأساسي لهذه المساق الدراسي. إذ يمكنك القول إن هذا يجعل رأس المال مسطحاً بالنسبة إلى بنية الرغبة في حد ذاتها.

طالب #٦: لأننا عالقون فيه حتى ليبدو أنه لا يوجد مخرج على الإطلاق؟ لأنه إذا كان معظم الأشخاص المسيطرين في مجتمعنا لا يمكنهم حتى رؤيته...

م. ف: عليك أن تميز بين القوة التجريبية والمعرفة. قوتهم التجريبية تعني أنهم يفتقرون إلى القدرة على تطوير المعرفة. في حين أن تبعية الجماعة التابعة [تلك الجماعة (البروليتاريا)] تعطيهم القدرة على تطوير المعرفة. يمكن أن تصبح المعرفة أساساً للقدرة على الفعل، يمكن للقدرة على الفعل أن تغير الأشياء حقاً. لذا فإن التابعين فقط هم من يملكون القدرة على تغيير الأشياء حقاً. يهيمن على المهيمنين أنفسهم أيديولوجيتهم الخاصة. إنهم داخل حلم لا يمكنهم الاستيقاظ منه.

أعتقد أن هناك مثالاً جيداً في مقال نانسي هارتسوك حول تنظيف المرحاض(٥). في هذا السيناريو، الرجال، الذين يتجولون بأفكارهم عالية الدقة حول X وY وZ، يجهلون تماماً واقع تنظيف المرحاض وما يعنيه ذلك، وهو نوع من الكناية لكل الانغماس في المادية، أو أي شيء يعمل كأساس للنشاط الاجتماعي على هذا النحو، أي إعادة إنتاج المجتمع الإنساني. بطريقة ما، يمكنكم القول إن الوصول إلى أدنى مستوى من مادية الأشياء يمنحك إمكانية أن تملك المزيد من المعرفة بالكلية. لأنك موجود في الكليّة. سوف تطفو الجماعة المهيمنة فقط ولا تلاحظك كثيراً، وهذا جزء من السبب في أنهم هم أنفسهم لا يرون الكليّة.

طالب #٧: (سؤال غير مسموع إلى حد كبير يبدو أنه يدور حول كيفية تأثير الحراك الاجتماعي على رؤية الكلية).

م. ف: لا أعتقد أن هذا يعني أنه لا يمكنك الانتقال من [طبقة

إلى أخرى. الأمر هو: ما معنى أن تكون في طبقة؟ أعتقد أن التحرك أصعب بكثير مما يعتقده الناس، للسبب الأول والثاني، لا أعرف ما هما... (ضحك في القاعة) لكن هذا سؤال مهم للغاية ويلامس الكثير من الأشياء.

طالب #٨: (سؤال آخر غير مسموع إلى حد كبير، يبدو أنه يتعلق بكيفية عمل الوعي الطبقي وما إذا كان من الممكن للطبقة العاملة أن تختفي، إما عندما يتم اجتثاث الوعي الطبقي تماماً أو، بدلاً من ذلك، عندما يصبح تحت السيطرة بشكل شامل).

م. ف: حسناً، هذان سؤالان مهمان حقاً، وأعتقد أنهما مرتبطان ببعضهما البعض. سأعود إلى هذا السؤال الأول حول التنقل بين الطبقات. (حديث عام في القاعة) نعم، إنهما مرتبطان ببعضهما البعض. أعتقد أنهما كذلك.

التنقل بين الطبقات: لماذا ليس من السهل القيام بذلك. أولاً: يتعلق الأمر، بالتعبير الكانطي، بماهية افتراضاتك المتعالية. بعبارة أخرى الأشياء التي تعتبرها أمرًا مسلمًا به ولا تفكر فيها على الإطلاق. إذا كنت من الطبقة العليا، فلديك هذه التوقعات المؤكدة؛ لقد تمت تربيتها فيك. لقد تم تعليمك بهذه الطريقة. لقد تم تدريسك بهذه الطريقة. تخبرك بيئة منزلك: أنت هذا النوع من الأشخاص. هل يمكن أن تخسر ذلك؟ هل يمكن أن تخسر ذلك بالمطلق؟ لا أعرف ما إذا كان لدى أي شخص تخيلات حول هذا -أعلم أنني أفعل- حول إرسال أشخاص نافذين جداً إلى السجن. حتى لو تم إرسالهم

إلى السجن فسيكونون بخير. لأن هذا الشعور بالاستحقاق سوف يستمر. سيستمر هذا الشعور بالاستحقاق بغض النظر عما يحدث لهم. هل تعرفون ما أعنيه؟

أعتقد أنني تجاوزت لوكاتش هنا.

لنفكر بالعكس. أعظم الروايات الإنجليزية تدور حول هذا الموضوع. «آمال عظيمة» [لتشارلز ديكنز]: واحدة من أعظم الروايات عن الطبقة، في رأيي. نعم. «آمال عظيمة»: جميعكم يعرف القصة هنا. أو ربما لا... آه، لا أريد أن أفسد القصة عليكم. (ضحك في القاعة) حسناً، بيب الذي نشأ على يد حداد فقير، والذي تمّ اصطحابه يوماً إلى منزل امرأة غنية جداً يقف أمامها، ثم يخضع لنظرة وحكم فتاة تعيش تحت رعاية هذه المرأة، شابة تدعى استيلا. وبمجرد أن يحدث ذلك، يخجل بيب من نفسه. إنه أمر لا يطاق. لم يكن قد أدرك أنه كان يرتدي حذاء رخيصاً. لم يكن يعرف ذلك.

لكن عندما ذهب إلى منزل الآنسة هافيشام ورأى إستيلا، قالت له: «لماذا تسمي الأمير في لعبة الورق جاك؟ لماذا تتكلم هكذا؟»(٦) إثر ذلك ينتابه الخجل. إنه الفرق بين وعي الذات -الوعي الذاتي الشديد والحاد- والوعي الطبقي. إنه يفتقر تماماً إلى الوعي الطبقي في هذه المرحلة، لأن الوعي الطبقي ليس فقط وعياً بأنك عضو في طبقة، إنه وعي بالنظام الطبقي كمجموعة من الهياكل التي تحدد كيف ترى نفسك.

هذا هو بالضبط ما يتم حجبه.

في اللحظة التي يدرك فيها حالته الطبقية، يتوقف عن إدراكه للطبقة كبرج يعلو فوقه. بقية الرواية -لاختصار قصة طويلة جداً- يصبح بيب غنياً -ولن أفسد الأمر برمته عليكم بإخباركم كيف يفعل ذلك- يأتي بالمال.. وآه! لا أستطيع حتى الحديث عن ذلك. (يضع مارك وجهه بين يديه). إنه أحد أفظع المشاهد في الأدب الإنجليزي بأكمله. يصبح بيب غنياً وبعد ذلك يتعاطف تماماً مع الطبقة الحاكمة طبعاً -أو يحاول ذلك- لكنه محرج. إنه لا يتوافق معهم بالفعل. (مارك يتنهد) لأنه يعلم أنه ليس لديه الخلفية نفسها. «المال القديم أفضل من الجديد» كما قالت روكسي ميوزيك. (ضحك في القاعة) وطبعاً بريان فيري[1]، فقد أحسن صنعًا!(٧) على أي حال...

طالب #٩: إنها أيضاً معرفة ذاتية لوضعه الاجتماعي، على ما أعتقد، وهو شيء...

م. ف: أجل، لكن معرفته بذاته مُشيّئة بدقة. إنه شكل مُشيّأ من المعرفة. إنها أيديولوجيا، لها علاقة بالخزي، الخزي الشديد. وعندما يأتي جو -الحداد جو الذي اعتنى به لأنه يتيم- إلى لندن لزيارته [عندما يكون بيب أكبر وأكثر ثراءً]، يخجل بيب منه! بيب يخجل منه ويُظهر هذا العار لجو، وهو أمر لا يحتمل في هذه المرحلة.

لن يتحمل الجميع هذه الصدمات بالضرورة، عندما يحاولون الانتقال من طبقة إلى أخرى، لكن الأمر ليس بهذه البساطة مثل

---

(1) روكسي ميوزك الفرقة الموسيقية التي غنّت الأغنية وبريان فيري الذي كتبها.

اكتساب الثروة أو الحصول على وسائل الإنتاج، وهو ما يمثل جزئياً مشكلة في التعريف الماركسي لها على أي حال، التعريف الماركسي الصارم. لأنه، حسناً، إذا كان الأمر يتعلق بملكية وسائل الإنتاج فقط فعندئذ يمكنني الحصول على وسائل الإنتاج غداً. من الناحية النظرية، يمكن أن يحدث ذلك لأي شخص، إذا فزت باليانصيب مثلاً. لذلك نحتاج إلى أن نحسب حساب ما الذي يُصلح الناس في ما يخص ملكيتهم(أو عدم ملكيتهم) لوسائل الإنتاج. يقبل بعض الناس أنهم لن يمتلكوا أي شيء أبداً، بينما يعتقد البعض الآخر عكس ذلك. «بالطبع أنا المالك بالطبع لن أعمل. لن أكون عاملاً مثل هذا». ليس من السهل الانتقال من مجموعة إلى أخرى. أعتقد أن هذا ربما يكون أوضح من فكرة هارتسوك أنه ليس من السهل الانتقال من الجماعة المسيطرة إلى الجماعة التابعة، والعكس صحيح.

ما هو السؤال الثاني؟ لقد نسيت الآن... أوه نعم، حول اختفاء الطبقة العاملة. الأسبوع القادم نوقف هذه القصة نوعاً ما قبل اختفاء الطبقة العاملة. كان ذلك عندما كانت لا تزال هناك طبقة عاملة. لكن يمكننا أن نقول إن هذا هو ما نحن فيه الآن، حيث نحن الآن كما نزعم. هذا ما قيل لنا بلا نهاية. لا شيء يمكن أن يكون موضوعاً دراجاً أكثر من ذلك. فجأة سمعنا عن الطبقة مرة أخرى، لكن قيل لنا لسنوات إن الطبقة غير موجودة بالفعل. لا، نحن جميعاً من الطبقة الوسطى الآن. لا أحد يقول ذلك الآن. الأمر مثير للاهتمام بالفعل. ذلك لأنهم يريدون افتداء الطبقة

العاملة البيضاء! (يضحك) نحن نسمع عن الطبقة بحيث يمكن إلقاء اللائمة حول ما يحدث على طبقة من عرق معين...

أعتقد أن ذلك يعكس جزئياً تعقيدات ما حدث في الرأسمالية عندما «لا تكون» هناك تلك العلاقة البسيطة بين ملكية وسائل الإنتاج والسيطرة بالطريقة التي كانت مألوفة سابقاً. ولكن الآن بعد أن أصبح رأس المال يتحرك بحرية بعيداً عن الإنتاج بالمعنى القديم، لا يتعلق الأمر بـ «أنا أملك مصنعاً للأحذية»، فهذه ليست الطريقة التي تسير بها الأمور، بسبب كل ما قاله ماركس. عندما يدير رأس المال العرض، لا تكون الأحذية مهمة فقط من حيث ما يمكن أن تحقّقه لرأس المال. ثم لديك رأس المال نفسه وكل هذه الأشياء... بالطبع لا أستطيع أن أفهم الأمر... لكن ليس من المفترض أن نفهمه أكثر مما كان من المفترض أن نفهم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في زمن العصور الوسطى. «ليس من المفترض أن تفهمه! الاقتصاد هو علم اللاهوت!»، يمكن القول إن علم الاقتصاد هو علم التشيّؤ.

جزء مما يعنيه ذلك هو وجود طرق مختلفة للنظر إلى ما حدث. ما يسمى بـ «ما بعد الفوردية»، والذي سنأتي إليه. التحول بالتأكيد في شمال العالم عن نموذج التصنيع، العمال الذكور، من خمس إلى تسع وظائف بدوام كامل، لأربعين ساعة في الأسبوع ولمدة أربعين سنة من حياتك؛ التحوّل من ذلك إلى المرونة، والعمل غير المثبّت[1]، والاستعانة بمصادر خارجية للتصنيع في العالم الثالث،

---

(1) يستخدم فيشر تعبير precariousness ويعني اليوم العمل في وظائف تبدو دائمة

كل هذا النوع من الأمور... يمكنك القول إن كل ذلك تم من أجل منع الوعي الطبقي من التطور. لأن الوعي الطبقي كان قوياً! كان قوياً. كان واضحاً. فهم الناس أنفسهم بهذه الشروط. لقد حققوا مكاسب، مكاسب كبيرة. أراد رأس المال طريقة لقلب ذلك. جاء مع كل هذه الأشياء! وبحركة سحرية جعل مفهوم الطبقة ذاته يختفي! أمر لم يكن من الممكن تصوره! كان لا يمكن تصوره في بريطانيا أو الولايات المتحدة! (وبلدان أخرى... لا أعرف عن البلدان الأخرى، حسناً أعرف القليل لكن لا يمكنني التحدث بثقة عن تلك البلدان). من غير الوارد في السبعينيات أصلاً القول إن الطبقة، كشكل أساسي من أشكال فهم الذات، ستختفي في غضون عشرين عاماً. لكنها اختفت. فعلت لفترة. لكن هل عنى ذلك شيئاً؟

هناك مستويان على الأقل لما هي الطبقة إذن، أليس كذلك؟ هناك الطبقة كشكل من أشكال الوعي وهناك الطبقة كشكل من أشكال الهيمنة. يمكن القول إن أشكال الهيمنة قائمة ولكن أشكال الوعي قد تحطمت. ولذا، أعتقد أن ما تصفه (الخطاب موجه إلى الطالب الذي طرح السؤال الثاني) هو الفخ الذي تم نصبه. يبدو الأمر كما لو أنهم قرأوا هذا تقريباً... حسناً، ليس «تقريباً»، لقد فعلوا. يعرفون كيف يتم إنتاج الوعي الطبقي. لأن من الأسهل

دون أن يكون للعامل فيها حقوق الموظف الدائم. هذه الأعمال منتشرة اليوم على الصعيد العالمي، يخضع العاملون فيها لظروف غير مستقرة وقابلية الاستغناء عنهم بلا تعويض ولا يتلقون منافع اجتماعية وغالبًا ما يُحرمون من حق الانضمام إلى نقابة.

إنتاجه في ظروف يوجد فيها تقارب مادي. عندما يستطيع الناس التحدث مع بعضهم البعض عندها يمكنهم... عندما يكون لدى الناس تجارب مشتركة ويمكنهم التحدث عنها عندها يكون لديك القدرة على تطوير الوعي بسرعة كبيرة. لهذا السبب لا يُسمح للعمال بالتحدث مع بعضهم البعض! في أحد الأماكن التي عملت فيها، عندما عملت في التعليم الإضافي كانت رئيسة الموارد البشرية، الغاضبة من تشكّل نوع من الوعي الطبقي بين المعلمين، تقول «حسناً، لا يمكنكم الجلوس في الحانة والتحدث مع بعضكم البعض!» (ضحك في القاعة) لقد قالت ذلك بالفعل! ماذا تقصد؟! كانت مثل القاعدة غير المعلنة والمألوفة، ليس من المفترض أن تفعل ذلك. يمكنك الذهاب إلى الحانة والتحدث عن القمامة، لكن لا يمكنك الذهاب إلى الحانة والتحدث عن ظروف عملكم معاً. لا تفعلوا ذلك. لا يمكنكم فعل ذلك. (يضحك).

لننظر إلى الأمر بهذه الطريقة: ما الذي يريده رأس المال؟ ما الذي يجب أن يفعله رأس المال دائماً؟ يجب على رأس المال دائماً -إذا عدت إلى ماركوزه- أن يمنع هذا الوعي بين الناس، بأن بإمكانهم العيش بشكل مختلف وامتلاك المزيد من التحكم في حياتهم. يجب أن يمنع ذلك. ينبغي أن يفعل ذلك، وعليه أن يستمر في فعله.

يشتكي الرأسماليون من هذا العمل الصعب، وهو عمل شاق! لا يتوقف أبداً. لا بد أن تستمر الرأسمالية على الدوام في منع هذه الإمكانية. يجب منعها في الجامعات أيضاً. كانت الجامعات تسمى

قاعدة حمراء. التسويق: إنهم لا يجنون أي أموال منه، الأمر لا يتعلق بالربح! يتعلق فقط بإيقاف الظروف الملائمة التي تتيح لأنواع معينة من الوعي أن تتطور. لأن الناس أُخرجوا من مكان العمل لفترة -الشباب- أُخرجوا من مكان العمل، أحراراً من تلك الالتزامات، وقد حان الوقت، أليس كذلك؟ من أجل رفع مستوى الوعي أنت تحتاج إلى وقت. وهذه هي الصعوبة دائماً.

لنفترض أنك أنهيت يوم عملك ثم عدت إلى المنزل. هل ستغادر المنزل الآن؟ أنا مجهد! تكون قد أتممت يوماً مزدوجاً من العمل، لقد أنجزت يوماً كاملاً من العمل ثم أديت العمل المنزلي علاوة على ذلك، والذي لا تزال تقوم به النساء بشكل ساحق أكثر من الرجال. إذن، لقد فعلت ذلك، هل تريد الخروج ورفع وعيك؟ نعم، حسناً، لكن... أنا متعب نوعاً ما... (ضحك في القاعة) يمكننا أن نضحك على ذلك، لكننا جميعاً نفعله. كلنا لدينا صيغاً من هذه الممارسات. إنها مثل الأكل الصحي أو شيء من هذا القبيل؛ نعلم أنه أفضل لنا، لكن لماذا لا نتّبعه؟ قد تعرف أشياء ولكن لا يمكنك التصرف وفقاً لها. لا يمكننا أن نكون قساة على أنفسنا إزاء ذلك. فقر الوقت حقيقي. وهذا ما فعلوه! لهذا السبب يريدون ذلك، ندرة الوقت! كما قال ماركوزه، يمكننا جميعاً أن نعمل بشكل أقل بكثير الآن، ولكن هذا هو الجنون، الجنون الكامل للنظام الرأسمالي! إنه ينتج ندرة مصطنعة للوقت من أجل إنتاج ندرة «حقيقية» في الموارد الطبيعية. هذا ما يحدث فعلياً. إنتاج سلع زائفة لا يريدها أحد، مثل النعال ذات وجوه التمساح أو أي شيء آخر... تخيل أنك ترى

تلك الأنواع من الأشياء ومقدار العمل المبذول فيها؛ مقدار الجهد المبذول في نقلها من أي مكان للوصول إلى لويشام[1] حيث يكون ثمنها أقل من جنيه ولا أحد يريدها...

لا بد للرأسمالية أن تمنع باستمرار القدرة على الوعي، وقد قامت بعمل جيد للغاية. يمكنكم القول إن الوقت جوهري لوسائل الإنتاج، لكل شيء! كما يبدو في عالم اليوم، وكأن ثمة قصة خرافية حيث توجد آلة ذهبية سحرية في غرفة يمكنها صنع أي شيء تريده. إنها هناك فقط، لكن ليس لديك الوقت للذهاب إلى هناك. يمكنك الحصول على هذه الآلة التي هي أكثر الأشياء المدهشة التي يمكن تخيلها، ولكن إذا لم يكن لديك الوقت لاستخدامها فقد لا تكون موجودة أيضاً. وهذا هو المكان الذي نحن فيه. هذا هو المكان الذي نوجد فيه في ما يتعلق بالقدرات البشرية في الوقت الحالي، وما هي قدرات الأشياء التي ينتجها البشر، أو لنقلها بهذه الطريقة؛ في الوقت الحالي ما هي القدرة البشرية الفعلية على استخدام هذه الأشياء! هذا موضوع متشعب للغاية.

اقرأوا للرؤساء التنفيذيين لدى حديثهم عما يفعلون. الأمر لا يشبه الرؤية القديمة للاستغلال، حيث تجلس الغيلان السمينة بالسيجار والقبعات العالية وأقدامها على جماجم العمال. الأمر ليس كذلك حقاً، إن كان يوماً كذلك! إنهم يقودون بوصفهم مثالًا للطبقة الرأسمالية. إنهم فقط هذا النوع الغريب من المدمنين،

---

(1) منطقة من مناطق لندن المكتظة والمتنوعة.

مدمنين على العمل. (يقلّد مارك صوتاً فخوراً). نعم، نعم، أستيقظ في الساعة ٤:٣٠ صباحاً، وأتحقق من ٢٠٠ إيميل قبل الذهاب إلى صالة الألعاب الرياضية لمدة نصف ساعة، وأشاهد طفلي لمدة خمس عشرة دقيقة، وأذهب إلى العمل، وأعمل هناك حتى حوالي الساعة ٨:٠٠ مساءً، وأتناول عشاء سريعاً، وأعمل المزيد، آوي إلى الفراش، أكرر. هذا ليس كاريكاتيراً للمبالغة فعلاً! هذا ما يقولونه بشكل أو بآخر!

إذن، هذا نوع معمم من حالة فقر الوقت. وبالطبع لا يمكن للوعي أن يتطور في تلك الظروف. لأن الوعي ليس أوتوماتيكاً. هذه هي المسألة. إنه ليس فورياً! فوري هو اسم آخر للأوتوماتيكي. الوعي عرضة للخطر باستمرار، هذه هي المسألة. إنه دائماً عرضة للسقوط مرة أخرى في الفئات المتشيئة الآتية من المباشرية. وذلك يتطلب هذا الوقت من إعادة التأكيد اللا نهائية.

الشيء المثالي هو أنهم يعطوننا أشياءضمن وقتنا تمامًا. تخيل لو كان بإمكانك ابتكار شيء مثل هذا، من خلاله يمكنك أن تشتت انتباهك بنفسك إلى ما لا نهاية؛ في أي بقعة من العالم وفي أي وقت في العالم يمكن الوصول إليك بأوامر الرأسمالية... تخيل شيئاً كهذا! كيف سيبدو؟

طالب #١٠: تلفون؟

م. ف: نعم، بالضبط! (يضحك) الآن يمكننا أن نفهم لماذا يوزعون الهواتف عملياً مقابل لا شيء الآن. يمكننا أن نتخيل أن

تستخدم الهواتف بطريقة أخرى، ربما، ولكن بالتأكيد هذه هي وظيفتها في عالم معاصر؟ للتأكد من أننا مشبوكون... لكن الأمر يتضمن أيضًا عكسه المباشر، أليس كذلك؟ كل لغتهم الخاصة بالعلائقية والتواصل وكل ذلك... انظروا، ليس من الصعب جداً أن أتحدث إليكم! إنه ليس أمراً بتلك الصعوبة! لكن الأمر صعب إذا لم يكن لدي وقت.

لذا، أولاً وقبل كل شيء، يجعلون الأمر يبدو كما لو كان صعباً. وأنك تحتاج هذا (مارك يشير إلى موبايل)، أنت بحاجة إلى رأس مال من أجل التواصل مع الناس، أنت بحاجة إلى منتج من رأس المال من أجل التواصل مع شخص آخر. بالطبع فإن ما يعنيه ذلك هو أنكم لستم مرتبطين فعلاً، أو ليس بشكل مباشر وعفوي، إذا كان بإمكاننا التحدث عن أي شيء بشكل مباشر وعفوي بعد الآن في عالم لوكاتش هذا... لكن ذلك يعني أن كل شيء يتم اقتطاعه وفصله أو توجيه مساره عبر رأس المال. لذا، فإن رأس المال يثبّت أو يحمّل نفسه على شكل هذا النوع من الطفيليات، وهذا نوع سيجعلنا نذهب مع نيجري وأوتونوميا. لأن ذلك بشكل أساسي هو ما يطرحانه: سوف يثبّت رأس المال نفسه كطفيليات على العلاقات الإنسانية. ومن الواضح أن هذا هو ما نحن فيه اليوم.

لم يكن بإمكانكم أن تتخيلوا ذلك! حسناً، يمكنكم، لكن... المسألة في مستوى الهيمنة الذي يمكّن رأس المال من أن يتعدى على عقول الناس الآن. حتى قبل ثلاثين أو أربعين عاماً لم يكن أحد

ليحلم بذلك. وهذا إلى حد ما تحوّل عن ذلك الشيء الفورديّ[1]. أنت في العمل. ومرة أخرى، هذا يمثل إشكالية مثيرة للاهتمام من وجهة نظر جندرية. هذه هي الطريقة التي يتعامل بها رأس المال مع المساواة. كانت الحال أن النساء هن فقط من تقمن بـ «اليوم المزدوج» (العمل خارج البيت ثم القيام بالأعمال المنزلية بعد العودة إلى البيت)، ولكن الآن كل شخص يقوم بـ «اليوم المزدوج» بشكل أو بآخر. يمكنكم أن تقولوا: حسنًا، قد لا يقوم الرجال بالأعمال المنزلية، لكنهم أيضًا لا يجلسون في المساء بعيداً عن مقتضيات الرأسمالية. لا، لا! فكروا في الأمر: عندما رجع العمّال الذكور الفورديون الكلاسيكيون إلى منازلهم -حسناً، انخرطوا في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي التي كانت لصالح الرأسمالية وكذلك لمصلحتهم الخاصة- لكنهم لم يخضعوا للمقتضيات المباشرة لرأس المال في المنزل. كان هناك تحول ذو طابع نوعي في الحياة. مرة أخرى، هناك مشاكل جندرية من جميع الأنواع في هذه الصورة. ليس الأمر كما لو أن ذلك الزمنكان رائعاً. إنما الآن في عصرنا لا يوجد تحرر من مقتضيات رأس المال. وكما أصفه بأنه نوع من الإكراه الطوعي، أليس كذلك؟ إذا كان ذلك التعبير منطقياً... لقد فكرت للتو أن الكلمتين متناقضتان (طوعية/ إكراه)... لكن لا أحد يجبرك،

---

(1) نسبة إلى الفوردية مصطلح يستخدم على نطاق واسع لوصف نظام الإنتاج الضخم الذي كانت الرائدة فيه أوائل القرن العشرين شركة فورد موتور، وهو النمط النموذجي للنمو الاقتصادي بعد الحرب والنظام السياسي والاجتماعي المرتبط به في الرأسمالية المتقدمة.

بهذا المعنى. لا أحد يجبرك أن تمتلك هاتفاً. وإذا كنت تملكه، فلن يجبرك أحد على استخدام وسائل التواصل الاجتماعي. وبالطبع، إذا كنت تستخدم وسائل التواصل الاجتماعي فأنت تنتج من أجل الرأسمالية.

طالب #١١: عندما تتقدم لوظائف الآن، أعتقد أنهم يتحققون من حساباتك على وسائل التواصل الاجتماعي أحيانًا، ويحتاجون إلى التحقق من هذه المنصات. لذا، فأنت اليوم بحاجة إليها بشكل أو بآخر.

م. ف: أجل، أنت بحاجة إليها. جزء من مسؤوليتك تجاه نفسك أن عليك التنسيق لذاتيتك وعرضها. لكن الأمر أيضاً أنك تنتجها. وسائل التواصل لا شيء بدونك. لا توجد وسائل تواصل اجتماعي، بحكم التعريف، إلا إذا كنا متواجدين عليها. يجادل البعض، بالمعنى الماركسي الصارم، في ما إذا كان يمكن اعتبارها منتجاً لرأس المال، ولكن، بغض النظر عن التفاصيل الدلالية الدقيقة حولها، من الواضح أن وجودها يعتمد على مشاركتنا فيها. وهذه المشاركة -بما أنها قُدمت مجاناً- تحمل معنى مزدوجاً: إنها تُمنح مجاناً من حيث أن لا أحد يجبرني عليها، وثانياً لا أحد يدفع لي مقابلها.

لكن عليك أيضاً أن تتصور ما كان يحدث في ذلك الوقت. ما الذي كان متاحاً للناس فعله؟ قد يذهب أبناء الطبقة العاملة إلى المدرسة الليلية. قد يذهبون إلى المدرسة الليلية النقابية. قد يذهبون

إلى مجموعات القراءة النقابية، والتي اعتاد الكثير من الناس المشاركة فيها حيث يقرؤون أشياء مثل لوكاتش. أعتقد أن هذا الآن معقد للغاية على العديد من المستويات. هناك مقال جيد لغاري يونج -لا أعرف ما إذا كنتم قرأتموه- في صحيفة الجارديان عن ترامب. لقد أمضى حوالي شهراً في التسكع في بلدة نموذجية في الولايات المتحدة، وكما يقول، انظروا، عندما تزيل النقابة والمصنع فإنك أيضاً تزيل شبكات الاتصال التي كانت تحيط بهذه الأشياء(٩). والنتيجة هي هذا النوع من التفرّق؛ من الأشخاص الذين يرتدون إلى مساحتهم الخاصة. تلاحظ أن أحد الموضوعات الرئيسية في الانتخابات الأمريكية كان المخدرات؛ عدد الشباب الذين يتعاطون المخدرات. أصبح هذا عاملاً رئيسياً في الانتخابات، وكانت جاذبية ترامب في أنه ظهر وكأنه يهتم بالأمر ويتحدث عنه.

طالب #١٢: هذا التخريب الذي كنت تتحدث عنه، على ما أعتقد، هو بالضبط التخريب الذي تمارسه المباشرية والنفي، كما لو، ربما في الوقت الذي كتب فيه لوكاتش هذا، كانت المباشرية هي المنطق الذي كانت الرأسمالية تملي من خلاله على الأفراد التفكير في أنفسهم من حيث قدرتهم على اكتساب الوعي، عندما كان الوسيط نفسه في الواقع هو الطريقة الصحيحة لاكتساب الوعي.

ولكن الآن، الشيء الذي كان صادماً بالنسبة لي عندما قرأت هذا النص هو أنه، الآن وبعد أن أصبح كل شيء يحدث عبر الوسيط، يبدو أن المباشرية أصبحت أكثر من ممارسة جذرية.

م. ف: لا، لأن... مهلًا، ماذا تقصد بالوسيط؟ أعتقد أنك تخلط بين معنيين لـ«أن يكون شيء متوسطًا فيه»، تخلط المعنى الهيغلي الماركسي لـ «متوسط فيه»، مع المعنى العادي لـ «متوسط فيه».

تعني كلمة «مُتوسط فيه» أن أمرًا ما لم يُمنح على الفور عبر التجربة. وهو حقاً أمر له علاقة بالكلية. هذا هو الأساسي وما هو على المحك بالنسبة للوكاتش هنا، على ما أعتقد. ليس الأمر أن الناس الآن في حالة كليّة. هل هم كذلك؟

طالب #١٢: لكنهم كذلك؟

م. ف: حسناً، إنهم على دراية بأنهم موجودون في الكليّة.

طالب #١٢: حسناً، أعتقد أن امتلاك الوعي أصعب بكثير. إذا كانت البرجوازية، بصفتها سيدة النظام الرأسمالي عاجزة عن فهم نظام العلاقات المتبادلة هذا، فإن جماهير الرأسمالية اليوم تدرك ذلك جيداً. لأنها تستخدم شيئاً مثل فيسبوك، لذلك يجب أن تكون على دراية بهذا النظام. لذا، لا يزال هناك نوع من الكلية في العمل، ولكن يتم التوسط فيها بعمق -كما كان الأمر ربما قبل مائتي عام- لكن الذين قاموا بإنشائها يدركون ذلك. إنهم يعرفون ذلك، في حين أن البرجوازية [في الوقت الذي كان لوكاتش يكتب] كانت عاجزة عن إدراك تلك العلاقة المتبادلة... لا؟

م. ف: حسناً، أقصد... لماذا ابتكر مارك زوكيربيرج فيسبوك؟

طالب #١٢: عفواً؟

م. ف: لماذا ابتكر مارك زوكيربيرج فيسبوك؟ لماذا يفعل شيئًا مثل ذلك؟

طالب #١٢: ربما لم يكن في ذلك الوقت يعرف، لكن استغرق مدة إلى أن فهم...

م. ف: حسناً، هو لا يعرف، لكن شيئاً ما قد يعرف. هذا هو الشيء. رأس المال يمكنه أن يعرف، أليس كذلك؟ يمكن لرأس المال أن يعرف، لأن رأس المال مثل الانتخاب الطبيعي: إنه يختار الأشياء. رأس المال لديه قدرة على الفعل. مارك زوكربيرج لديه نوع من الإكراه الأحمق الذي يحبه: أريد أن أجني الكثير من المال، أن أذهل بعض الفتيات. (ضحك في القاعة) كما نرى في [فيلم ديفيد فينشر ٢٠١٠] «الشبكة الاجتماعية»، وهو فيلم رائع على ما أعتقد. حقاً... إنه غير مسبوق، «الشبكة الاجتماعية»، ألا تعتقدون ذلك؟ وأيضاً الدقة في بناء لحظتها التاريخية، من حيث أشكال التكنولوجيا التي تعمل بها. سوف نأتي إلى ذلك لاحقاً. سوف نأتي إلى ذلك لاحقاً.

إذن، لديه تلك الدوافع ولكن هذا لا يعني أن رأس المال ليس لديه غاياته وخططه الخاصة في الداخل، من دون أن يكون هناك أي عميل يقظ يجلس وراء ذلك كله. وإلا فهي مجرد مؤامرة، أليس كذلك؟ الأمر هو نزعة منهجية. إنه نزعة منهجية. الآن، بالطبع، في مرحلة معينة، هناك بشر يتخذون قرارات واعية في نقاط حاسمة، لكن هناك أيضاً أشخاص مثل زوكربيرج هم دمى في رأس المال دون أي نوع من التفكير.

طالب#١٢: سبب سؤالي هو فكرة المباشرية والنفي والوجود الديالكتيكي... أعتقد أنني لا أفهمها تماماً؟ لا أعرف كيف أفهمها ...

م. ف: (يضحك) نعم...

طالب#١٢: لأنها، بطريقة ما، ينبغي للمباشرية أن توجد... هل علينا أن نتجنبها ونمر من خلفها ونصل إلى الوعي من خلال نوع من الوسيط...؟ كنا نتحدث عن إمكانيات الحراك الاجتماعي ومدى صعوبة ذلك في الواقع، وأن الناس عالقون، إلى حد ما، في البيئة المباشرة التي يعيشون فيها، مما يعني أن المباشرية، إلى حد ما، لا يمكن التراجع عنها...

م. ف: حسناً، أعتقد أنه يجب علينا إلقاء نظرة على بعض الاقتباسات الفعلية. (يبدأ مارك بالنظر في النص) حسناً، هذا جيد: ما هي المباشرية: هي «وهمٌ هو في حد ذاته نتاج عادات التفكير والشعور بالمباشرية المجردة، حيث الشكل المعطى مباشرة للأشياء وحقيقة وجودها هنا والآن وبهذه الطريقة المحددة، يبدو أولياً وحقيقياً وموضوعياً، في حين أن «علاقاتها» تبدو ثانوية وذاتية»(١٠).

«عاجزٌ (الفكر البرجوازي) عن اكتشاف وساطات جديدة، عاجزٌ عن فهم حقيقة وأصل المجتمع البورجوازي، بوصفه نتاجاً لنفس الذات التي «خلقت» الكلية المفهومة للمعرفة، فإن وجهة نظره النهائية، والحاسمة لمجمل فكره، ستكونتلك القادمة من المباشرية»(١١).

«يقف المتأمل خارج المناظر الطبيعية، لأنه لولا هذه الحالة لما كان من الممكن أن تصبح الطبيعة منظراً طبيعياً على الإطلاق»(١٢).

لكي ترى الأشياء على أنها خارجك، لا يمكنك أن تكون فيها. «المعرفة التاريخية للبروليتاريا تبدأ بمعرفة الحاضر، بمعرفة الذات عن وضعها الاجتماعي والكشف عن ضرورتها...»(١٣).

نعم. «لم تكن الوساطة ممكنة لولا حقيقة أن الوجود التجريبي للأشياء يجري التوسط فيه، ولا يظهر وجوداً لاتوسطياً (مباشراً) إلا بقدر ما يفتقر إلى الوعي بالوساطة نفسها، حتى يتم انتزاع الأشياء من تعقيد محدداتها الحقيقية، ووضعها في عزلة مصطنعة»(١٤).

«... إذا كانت البرجوازية مثبّتة في مستنقع المباشرية الذي يمكن للبروليتاريا أن تخلص نفسها منه، فهذه ليست مشكلة عرضية بحت ولا مشكلة علمية نظرية بحت»(١٥).

دعونا نقرأ المزيد. من الجيد العودة إلى النص فعلاً بعد أن تكون قد ناقشته، لأن الكتابة تبدو على الفور أقل غموضاً، على ما أعتقد. قد لا يكون واضحاً فوراً لكنني أعتقد أنه يبدو أكثر قابلية للتتبع والوضوح بعد قليل من المناقشة.

«بالنسبة للبروليتاريا، يبدو الواقع الاجتماعي... في المقام الأول الهدف البحت للأحداث المجتمعية. في كل جانب من جوانب الحياة اليومية التي يتخيل فيها العامل الفرد نفسه على أنه موضوع حياته الخاصة، يجد أن هذا هو الوهم الذي تدمره مباشرية وجوده»(١٦).

«...بسبب الفصل بين الذاتية والموضوعية الناجم عن إجبار الإنسان على موضعة نفسه كسلعة، تصبح هذه الحالة حالة من الممكن جعلها واعية»(١٧).

«وفوق كل شيء، لا يمكن للعامل أن يدرك وجوده في المجتمع إلا عندما يدرك نفسه كسلعة»(١٨).

هذا جزء من هذه العملية الديالكتيكية. عليه أولاً أن يقبل تحويل نفسه إلى شيء نفسه أو تحويل نفسها إلى شيء. «كما رأينا، فإن وجوده المباشر يدمجه كغرض نقي وعاري في عملية الإنتاج. بمجرد أن يتبين أن هذه المباشرية ليست إلا نتيجة تعدد الوساطات، بمجرد أن يتضح مدى ما تفترضه مسبقاً، تبدأ الأشكال الصنمية للنظام السلعي في الذوبان: في السلعة يتعرف العامل على نفسه وعلاقاته مع رأس المال. حيث أنه عاجز عمليًا عن رفع نفسه فوق دور الشيء، وعيه هو الوعي الذاتي للسلعة؛ أو بعبارة أخرى إنها معرفة الذات، انكشاف ذات المجتمع الرأسمالي القائم على إنتاج السلع وتبادلها»(١٩).

عندما تذوب الصنمية... ما هي الصنمية؟

هذا سؤال كبير، ولكن بالمعنى الماركسي، هذا هو، إذن، هذا التخلي عن الكلية، أو التخلص من الظروف المادية الفعلية التي تنتج شيئاً ما.

طالب #١٢: يبدو أن الصنمية تتعارض تماماً مع التشيؤ بطريقة ما. لأن التشيؤ يحاول أن يجعل كل ما يمكن أن يكون مجرّداً حقيقياً.

الصنمية تحاول إخفاء الحقيقة الملموسة لكيفية حدوث الأشياء في غموض...

م. ف: صحيح. حسن. نعم. لكن من الواضح أنهما تعملان معاً. إنهما عمليتان تكميليتان. لذلك، «عندما يعرف العامل نفسه باعتباره سلعة، تكون معرفته عملية. وهذا يعني أن هذه المعرفة تؤدي إلى تغيير بنيوي موضوعي في موضوع المعرفة»(٢٠).

هذا ما كنت أحاول قوله سابقاً، حول كيفية تغير ذلك مباشرة. ربما لا تكون كلمة «مباشرة» هي الكلمة الصحيحة بالنظر إلى... (سلسلة ضحكات في القاعة).

«في هذا الوعي ومن خلاله السمة الموضوعية الخاصة للعامل كسلعة، فإن قيمة استخدامه (أي قدرته على إنتاج فائض الإنتاج) وهي مثل كل قيمة استخدام، غارقة بلا أثر في فئات التبادل الكمي للرأسمالية، تنهض الآن وتصبح حقيقة اجتماعية. إن الطبيعة الخاصة للعامل كسلعة، والذي في غياب هذا الوعي يعمل كعجلة قيادة غير معترف بها في العملية الاقتصادية، تشيّء نفسها الآن عن طريق هذا الوعي»(٢١).

«...حقيقة أن هذه السلعة قادرة على أن تصبح مدركة لوجودها كسلعة لا تكفي لتنتهي المشكلة. لأن الوعي غير الوسيط للسلعة، وفقاً للشكل البسيط الذي يتجسد فيه، هو على وجه التحديد إدراك دقيق للعزلة المجردة والعلاقة المجردة فقط -الخارجية للوعي- بتلك العوامل التي تخلقه اجتماعياً»(٢٢). إذن

لا يكفي مجرد التفكير: أنا سلعة... لا بد من فعل ما هو أكثر من ذلك.

«وهكذا، فإن المعرفة بأن الحقائق الاجتماعية ليست أشياء، بل هي علاقات بين الرجال» -هكذا يقول حرفيًا.. طبعًا، لأنها مثقلة بالجندرة- «تتكثف لدرجة أن الحقائق تتفكك كلياً في عمليات»(٢٣).

«هذه الصورة لواقع متجمد ومع ذلك عالق في حركة شبحية مطردة في الوقت نفسه، تصبح ذات مغزى عندما يذوب هذا الواقع في العملية التي يكون الإنسان هو القوة الدافعة لها. لا يمكن رؤية هذا إلا من وجهة نظر البروليتاريا لأن معنى هذه النزعات هو إلغاء الرأسمالية، لذا فأن تصبح البرجوازية واعية لها، سيكون بمثابة انتحار»(٢٤). وهذا إلى حد ما هو السبب في أن الوعي الطبقي البرجوازي لا يمكن أن يوجد حقاً بشكل كامل.

يمكن للبرجوازية أن يكون لديها وعي وأن يكون لديها مصالح مشتركة كطبقة -من الواضح أنها تمتلك ذلك- لكن لا يمكن أن يكون لديها وعي بالنظام الطبقي. فقط البروليتاريا يمكن أن يكون لديها مصالح مشتركة، ووعي مشترك، ووعي بالنظام الطبقي. البرجوازية نتاج النظام الطبقي، أليست كذلك؟ هذا ما هي عليه بطبيعتها. هي المنتجات وهي من يعيد إنتاج النظام الطبقي؛ البروليتاريا هي المدمرة للنظام الطبقي. البرجوازية موجودة فقط في

النظام الطبقي. البروليتاريا موجودة داخله وخارجه. يجب أن يكون الأمر كذلك، لأنها يجب أن تكون بداخله -لأن الأمر كذلك؛ هذه هي الطريقة التي نعيش بها في ظل الرأسمالية- ولكن يجب أيضاً أن تكون في الخارج بشكل ما، وإلا فلن تكون هناك إمكانية للانتقال إلى الخارج.

«ولكن بمجرد أن يفهم الجنس البشري بوضوح، ومن ثم يعيد هيكلة أسس وجوده، فإن الحقيقة تكتسب جانباً جديداً تماماً. عندما تتحد النظرية والممارسة يصبح من الممكن تغيير الواقع وعندما يحدث هذا يكون المطلق ونظيره «النسبي» قد لعبا دورهما التاريخي للمرة الأخيرة. فنتيجة هذه التغييرات سنرى اختفاء ذلك الواقع الذي عبر عنه المطلق والنسبي بالطريقة ذاتها»(٢٥).

لا يوجد مطلق لأن كل شيء يذوب ويتحول إلى عملية process في هذه المرحلة. وأعتقد أن هذا ما يقترحه لوكاتش أليس كذلك؟ تفكيك التشيؤ على نطاق واسع، والانفتاح على إمكانية تغيير الواقع على كل المستويات. «تبدأ هذه العملية عندما تصبح البروليتاريا واعية لوجهة نظرها الطبقية»(٢٦).

«لا يمكن للفرد أن يصبح مقياسًا لكل الأشياء. لأن الفرد عندما يواجه حقيقة موضوعية، فإنه يواجه مجموعة معقدة من الأشياء المعدّة سلفاً وغير القابلة للتغيير والتي تسمح له فقط بالاستجابات الذاتية للاعتراف أو الرفض. وحدها الطبقة يمكنها أن تتصل بالواقع ككل بطريقة ثورية عملية»(٢٧). وكما قلت، مع

نانسي هارتسوك، يمكنك أن ترى أن مفهوم الطبقة هذا يمكن استبداله بأشكال أخرى من التبعية.

«التشيؤ هو، إذن، الواقع الضروري والفوري لكل شخص يعيش في المجتمع الرأسمالي. يمكن التغلب عليه فقط بالجهود المستمرة والمتجددة باستمرار لتعطيل البنية المُتشيئة للوجود، وهذا (التعطيل) يحدث من خلال ربط هذه البنية بوضوح بالتناقضات الظاهرة بوضوح في التطور الكلي، من خلال إدراك المعاني الجوهرية لهذه التناقضات بالنسبة إلى التطور الكلي»(٢٨). هذه هي الكلية مقابل المباشرية مرة أخرى. «هذه الحقيقة ليست كائنة، إنها في عملية صيرورة»(٢٩). لا يوجد شكل ثابت للواقع، لأن ذلك بحد ذاته تشيؤًا. الواقع ليس إلا عملية صيرورة.

«من أجل أن تتحقق احتمالية ما، من أجل أن تصبح نزعة ما واقعية، يلزم أن تتحول المكونات الموضوعية للمجتمع، ينبغي أن تتغير أدوارها ويتغير معها بناء ومضمون كل موضوع بحد ذاته. لكن لا بد ألا يُنسى أبداً: وحده الوعي الطبقي الممارس للبروليتاريا يمتلك هذه القدرة على تغيير الأشياء. كل موقف تأملي معرفي بحت يؤدي في النهاية إلى علاقة منقسمة بموضوعه»(٣٠). «حتى البروليتاريا لا يمكنها التغلب على التشيؤ إلا إذا كانت موجهة نحو الممارسة»(٣١) لذلك هناك تركيز على الممارسة.

إذن، نعم، «الوعي الطبقي المُمارس»: يحاول لوكاتش توحيد هذين الأمرين (الوعي المُمارس)، والذي قد يكون، من الناحية

البرجوازية، معاكساً، سيكون الوعي والممارسة. الوعي الطبقي دائماً ما يكون ممارساً بهذه الطريقة. هذا هو الاختلاف عن المعنى العادي الذي نعرف فيه الوعي. الوعي «يكون» هناك. لا يتطلب ممارسةً للحفاظ عليه. سوف يقوم الدماغ بذلك نيابة عنك، بغض النظر عنك، على مستوى ما.

لا أعتقد أنه بعد قراءة هذه المقاطع بسرعة، يمكننا العودة إلى المنزل سعداء. لكنني أعتقد أن الأمر يستحق القراءة بصوت عالٍ، خاصةً عندما يكون النص لديك فقط على الشاشة، فالمخ يميل إلى التخطي للأمام. النص ليس غامضاً. إنه منمق بشكل كبير، بسبب ميراث هيجل ومسألة المباشرية هذه. أعتقد أنه يمكننا المضي قدماً في هذا الأمر باعتباره المشكلة الرئيسية. ما تحدثنا عنه اليوم هو مسألة الوعي. هذا هو السؤال الذي سأطرحه لبقية المساق. كيف يرتفع الوعي وكيف يحبط؟ في الأسبوع المقبل سنلقي نظرة على طرق يمكن رفع الوعي بها وجرى رفعه بها بالفعل.

آخر شيء قبل أن ننتهي، هذه الطرق من كتاب «البقاء على قيد الحياة: الأيام الأخيرة للطبقة العاملة» لكنها لم تكن مجرد نوع من الفشل. لقد كانت دراماتيكية. ما حدث في أوائل السبعينيات في الولايات المتحدة وإيطاليا ودول أخرى، والذي استمر حتى أواخر السبعينيات، كان تطوير نوع جديد من الاشتراكية الديمقراطية، الشيوعية التحررية التي انفصلت عن الهياكل الاستبدادية القديمة لعمال الحرب الباردة. كان الأمر أيضاً يتعلق بتقديم مطالب وجودية حول نوعية العمل. أقرّ الكثير من النقابات العمالية أنها

كانت تتجادل بشكل أساسي حول الأجور، وليس حول ما ستكون عليه طبيعة العمل في الواقع، كيف ستكون الحياة في الواقع. الهدف النهائي هو التخلص من العمل على أي حال.

لكن في أوائل السبعينيات في الولايات المتحدة، كما سنرى الأسبوع المقبل، حدث انفجار في هذا الوعي الجديد، والذي كان تقريباً نوعاً من التقاطعية كما تسمى في هذا العصر: أصبحت الحركة النسائية منسقة ومرتبطة مع العمال، ومرتبطة بحقوق مدنية ونضالات ما بعد الحقوق المدنية.

لقد كان مزيجاً متفجراً من تحالفات اليسار العريض، وهذا النوع من المساواة المفتوحة... لست متأكداً حقاً من كيفية تعاملنا مع هذا النص الأسبوع المقبل. الأمر مختلف تماماً عن هذا. إنه نص سردي تاريخي، ليس نصاً نظرياً. لكن النص النظري أسهل في التدريس بطريقة ما لأن العمل مع المفاهيم ممكن. في حين أن هذا النص قصة، لذا لست متأكداً من كيفية تعاملنا معها... (ينتهي التسجيل فجأة).

المحاضرة الرابعة

قوة الاتحاد قوة الروح

٢٨ نوفمبر ٢٠١٦

مارك فيشر: كيف يُدّرس التاريخ؟ النظرية، رغم صعوبتها، إلا أن لها مبادئ تقف خلفها يمكن تفسيرها. إنها فقط هناك، أليس كذلك. (يضحك).

حسناً. إذن، ما هي التطورات الجديدة التي يمكننا رؤيتها في هذا النص[1]؟ من الواضح أنني أدرجته كمثال عملي لبعض الأشياء التي تحدثنا عنها الأسبوع الماضي. كنّا ننظّر في الأسبوع الماضي، بدايةً حول الوعي الطبقي من خلال لوكاتش، ثم نوعاً ما تطرقنا إلى الوعي النسوي. لكن على نطاق أوسع نحن الآن نبحث في مسألة وعي الجماعة. كيف يتطور وعي الجماعة؟

ما أردته من هذا النصّ فعلاً إلقاء نظرة على مثالٍ تطور فيه هذا الوعي عملياً في لحظة تاريخية. وكيف كانت استجابات الناس له؟

---

(1) جيفرسون كوي، «أبطال الطراز القديم للطبقة العاملة الجديدة» من كتاب «البقاء على قيد الحياة: السبعينيات والأيام الأخيرة للطبقة العاملة».

(صمت)

دعوني أصوغ الأمر على هذا النحو: هل فاجأكم هذا النص؟ تعالوا نلقي نظرة عليه في ما يخص الحاضر، الآن، أيضاً. ما هو الوعد المقدّم الذي ينبثق من خلال هذه النضالات ويتعلق بهذا العصر؟ وكيف يقارن ذلك بالموقف الذي نحن فيه اليوم، في رأيكم؟

طالب #١: أعتقد أن ما يفعله كوي أولاً أمر مثير للاهتمام. في البدء، تناول حدثًا جرى عام ١٩٦٩ ثم رجع مرة أخرى إلى حدث تطوّر عام ١٩٣٥. النصّ يربط ما حدث في الثلاثينيات بما حدث في السبعينيات. لكن ثمة فرق كبير. في الثلاثينيات، لربما كان هناك حل معقول للطبقة العاملة، لكن في السبعينيات كانت مثل هذه الجهود أو هذه المحاولات لدفع الطبقة العاملة إلى النضال فاشلة. ما لدينا في الوقت الحاضر ليس طبقة عاملة كما نعرف أو كما نقرأ عنها في السبعينيات، لذلك لست متأكداً من كيفية تتبع ما يربط السبعينيات باليوم... ربما يوجد اليوم نوع آخر من الطبقات...

م. ف: هذا أمر مهم حقاً لا بدّ أن نتوقف عنده؛ هذا التوازي مع الثلاثينيات. كانت الثلاثينيات هي الفترة السابقة العظيمة لقوى العمّال، «العمّال» ليس كما في السياق الإنجليزي لحزب العمّال ولكن العمّال كما هم في الاتحاد العمّالي المنظّم. كان ذلك عندما أثبت الاتحاد نفسه حقاً، عندما كان هناك وجود شيوعي قوي داخل الولايات المتحدة، كان الحزب الشيوعي قوياً جداً.. إلخ. لذا كان هناك يسار قوي. في قصة كوي، أصبحت السبعينيات نوعاً من

إعادة عرض الثلاثينيات. لكنها ليست إعادة مثالية. التاريخ لا يعمل بهذه الطريقة. ما الذي يجعل نهاية الستينيات والسبعينيات مثل الثلاثينيات إذن؟ ماذا حدث بينهما؟ ما الذي حدث ما بين الثلاثينيات والسبعينيات؟

طالب #٢: أعتقد أن المثير للاهتمام في هذا النصّ هو تحول القيادة داخل نضال النقابة. يبدو أن هذا يحدّد حقيقة أن النضال لم يعُد قوياً في السبعينيات.

م. ف: نعم، هذه إجابة على السؤال المطروح إلى حدّ ما. فكيف كانت القيادة إذن بين الثلاثينيات والسبعينيات؟ كانت الثلاثينيات فترة من القتالية الشديدة. لم يكن الأمر يتعلق فقط بقوّة الاتحاد. امتلك الاتحاد قدرًا كبيرًا من القوة بين الثلاثينيات والسبعينيات. ولكن ما هو الاختلاف في الطريقة التي كانت تعمل بها تلك القوة في الأربعينيات والخمسينيات وأوائل الستينيات على سبيل المثال؟ هذا هو السبب وراء سؤالك حقاً.

طالب #١: كانت أكثر التصاقاً بالسلطة؟ بعض القيادات (الاتحادية)، أو بعض القادة يدعمون نوعاً من الأحزاب الديمقراطية بشكل أقرب؟ يمكن؟ لا أعرف...

م. ف: أعتقد أن الأمر متصل بشكل ما باندماج الاتحادات في المجتمع الأمريكي - أكبرها كان «سي آي أو»(١)، النقابة التي كانت أكبر رمز للعمل المنظم في الولايات المتحدة، لكنها كانت تمثل فعلاً نقابية الحرب الباردة. تم تعريفها من خلال معاداة الشيوعية،

إلى حدّ ما، تم تعريفها من خلال ارتباطها بالمؤسسة وكونها متسقة معها. أعتقد أنه (كوي) يقول في عام ١٩٧٢...كانت انتخابات عام ١٩٧٢ -والتي سنعود إليها لاحقاً عندما ننظر إلى نيكسون- تلك اللحظة المحورية التي شهدت انقسامًا بين الثقافة المضادة من ناحية، ونيكسون من ناحية أخرى. هذا ما حصل في الأساس.

كان جورج ماكغفرن المرشح الديمقراطي لانتخابات عام ٧٢. ولم يكن مدعوماً من الاتحادات الكبيرة المؤثرة. في الواقع قالت تلك الاتحادات إنها لن تدعمه لا هو ولا نيكسون. وبالنظر إلى أن نيكسون كان يمينياً، فإن هذا يشبه إلى حدّ ما الاتحادات العمّالية التي تقول إنها لن تدعم -حسناً، لا أعرف ما إذا كان هذا التشبيه يصلح حقاً- يبدو الأمر كما لو أنها كانت تقول إنها لن تدعم لا هيلاري كلينتون ولا ترامب، الأمر الذي يبدو شرعياً بالنسبة لي من نواح كثيرة [في لحظتنا المعاصرة]. لكن في عام ٧٢، القول بأنك لم تدعم أياً من المرشحين هو في الواقع تأييد للمرشح الجمهوري، أليس كذلك؟ بالنظر إلى أنك تتوقع أن تدعم النقابات العمالية الحزب اليساري وهو الحزب الديمقراطي. لكن رفض تأييد ماكغفرن يعني فعليًا أنها (النقابات) كانت تدعم نيكسون.

لماذا كان الحال هكذا؟ لأن حملة ماكغفرن، من وجهة نظرهم، كانت مدعومة بعدد كبير من المجانين. لقد كانت تحالفاً بين حركات الحقوق المدنية والثقافة المضادة؛ كوكبة الثقافة المضادة بأكملها فعلاً. لكن دون تمثيل كبير من القاعدة التقليدية للطبقة العاملة.

لذا، أعتقد أن ما كان لدينا في عام ١٩٧٢ كان شيئاً استمر بالفعل حتى اليوم. ما يجب أن نذكره أيضاً هو أن هذه كانت أكبر هزيمة لمرشح في تاريخ الانتخابات الأمريكية. تم تحطيم ماكغفرن من قبل نيكسون في عام ٧٢. بالطبع، كان هناك تطور آخر لهذه الحكاية حيث كان الفوز بتلك الرئاسة بمثابة كأس سامة لنيكسون، لأن ما حدث في تلك الفترة -في ولاية نيكسون التالية في المنصب- كان أشهر فضيحة في التاريخ السياسي. إذ يفوز بالسلطة لكنه يواجه ووترغيت بسرعة كبيرة لاحقاً(٢).

إذن، ها نحن أُولاء. كان هذا جزءاً من القصة، والتي تشير إلى أن السبعينيات لم تكن مجرد تكرار للثلاثينيات. بطريقة ما، فشلت كل من الثلاثينيات والسبعينيات. لم تكن هناك ثورة للطبقة العاملة في الثلاثينيات ولا السبعينيات، لذلك فشل كلاهما. لكننا ما زلنا لم نجب على السؤال... ما الجديد في السبعينيات إذن الذي لم يكن موجوداً في الثلاثينيات؟ لم يكن الأمر أن السبعينيات كانت هذه النسخة الفاشلة من الثلاثينيات...

طالب#٣: حرب فيتنام؟ المواقف تجاه العرق؟

م. ف: حسناً، حسناً. كانت حرب فيتنام موضوعاً ذا شأن كبير. كانت حرب فيتنام والثقافة المضادة بمثابة مرايا لبعضهما البعض، أليس كذلك؟

طالب#٤: زيادة في الأتمتة والعولمة؟ إذن، بحيث أصبح للعمل قوة أقل في السبعينيات؟

م. ف: نعم. هذا يُذكر في نهاية النص، أليس كذلك، حين يبدأ كوي في التأكيد على تلك الأشياء. سبب الفشل بطريقة ما كان الزيادة في الأتمتة. لكن دعونا نأخذ هذين الأمرين بشكل منفصل. كانت حرب فيتنام، أولاً وقبل كل شيء، مرآة للثقافة المضادة من نواح كثيرة. والاثنتان كانتا متشابكتين. فقد تم تنظيم الثقافة المضادة حول معارضة حرب فيتنام وسوف نتحدث عن ذلك...

طالب #٣: وما جاء معها من مناهضة الاستبداد.

م. ف: نعم، وسوف نصل إلى ذلك في غضون أسابيع قليلة عندما نأتي إلى نصّ بيني لويس وننظر إلى الطرق التي ساعدت بها استراتيجية نيكسون في البدء في فكرة وجود نوع من الطبقة العاملة الرجعية - ليس إطلاق الفكرة وحسب بل البدء في دعم مجاز الطبقة العاملة الرجعية- والذي كان موجوداً جزئياً في آليات انتخابات عام ١٩٧٢، حيث كانت هناك ثقافة مضادة، ليس فقط مقابل المؤسسة، ولكن أيضاً الثقافة المضادة مقابل الطبقة العاملة المكرّسة وقادة الطبقة العاملة المكرّسين الذين، كما قلت، تحالفوا بفاعلية مع نيكسون ضد هذه التيارات الجديدة المناهضة للسلطة.

كان هذا جزءاً من جديد السبعينيات، أليس كذلك؟ ما نراه موصوفاً هنا، جزئياً، في هذا الفصل من كتاب كوي، هو نوع من اندماج الثقافة المضادة مع النقابية. ولكن بحلول عام ٧٢، أخذنا نرى بالفعل أن هذا الاندماج بدأ يفشل. إذن، هناك شيئان يحدثان هنا على الأقل. أحدهما هو هذا الشكل الجديد وغير المسبوق من

اليسار المناهض للاستبداد، والذي لا يعتمد فقط على النضالات الرئيسية؛ فالأمر لا يتعلق بالطبقة فحسب، بل يتعلق أيضاً بالعرق والجندر على وجه الخصوص. هذا ما أكده كوي. هذا جديد. جديد نسبياً.

لكن من المهم التأكيد على أن بإمكاننا، في كثير من الأحيان، التحدث عن اليسار وما يتضمنه من تمييز جنسي وعنصرية -ولا شك أن هذا صحيح دائماً- رغم أنه بالتأكيد أقل صحة بالنسبة لليسار مقارنة بفئات المجتمع الأخرى -فالأمر ليس كما لو أن مناطق الثقافة التي يسيطر عليها اليمين أقل عنصرية وأقل تحيزاً ضد المرأة من اليسار- ولكن من المرجح أكثر أن تكون هناك جيوب من التقدميين في اليسار، حتى في الثلاثينيات، وهذا هو ما ينبغي التنبّه إليه.

ومع ذلك، بحلول السبعينيات، وفي بعض الصراعات التي يسلط كوي الضوء عليها هنا، كان هناك اعتراف متزايد بقصور -أو بوجود مشكلة- في الافتراض الذي يعتمد وجهة نظر العامل الأبيض كمعيار. وهذا مثير، أليس كذلك؟ هذا ما أحبه في تلك الفترة. هناك سلسلة من النضالات كلها مثيرة. وتوحّد مجموعات متنوعة من الناس. يتحدون حول ما يسمى مجموعات الأقليات. لكن ما الذي يؤكد عليه هذا أيضاً؟ ما الفرق في طبيعة هذه النضالات عن النضالات السابقة؟

طالب #٣: الشباب؟

م. ف: الشباب هم المفتاح. ولكن ما الذي يشير إليه الشباب أيضاً؟ بماذا يرتبط نضال السبعينيات؟

طالب #٤: مذهب المتعة؟

م. ف: نعم، حسناً، ولكن على نطاق أوسع؟ سؤال مذهب المتعة -اللذة والمتعة.. إلخ- كيف يُترجم ذلك إلى مجموعة من المطالب في ما يتعلق بالنضال؟

طالب #٣: لا يريدون أن يكونوا عمّالاً على خط المصنع. يريدون المزيد من القوة والمزيد من التحديات في عملهم.

م. ف: حسناً، إذن هناك مطالب نوعية حول طبيعة العمل، ومتطلبات وجودية حول طبيعة العمل، بالإضافة إلى المتطلبات الكمية المتعلقة بالأجور وساعات العمل.. إلخ. وهذا جزئياً هو التحول الذي سننظر إليه مع الفوردية وفي مرحلة ما بعد الفوردية.

تقبل الفوردية بشكل أساسي أكثر أو أقل من تسع إلى خمس صور من العمل، حتى أنها تتضمن العامل الأبيض. لذا، فإن المطالب تستند إلى الأجر عن هذا العمل. في الواقع وفق النموذج الفوردي فأنت تستبدل الملل بالأمن. أما في هذا النموذج(السبعينياتي) لم يكن هذا كافياً. باتت المطالب تتعلق بنوعية العمل -ما هي حقيقة ما يبدو عليه العمل في الواقع؟- فلتتبدل. وهذا جزء من ضغوط الهيمنة المُتعِيّة للثقافة المضادة.

طالب #١: وشيء قلته أنت سابقاً: وهو تصوّر الشيوعية

كتهديد. في الثلاثينيات، لم يكن الأمر كذلك. الآن، في السبعينيات، يُنظر إليها على أنها تهديد. إنها العدو.

م. ف: أجل، من الواضح أن السبعينيات كانت أثناء الحرب الباردة. أصبح السوفييت العدو الرسمي، كما كان الحال بعد الحرب العالمية الثانية، واصطفت العديد من النقابات العمالية الأساسية خلف فكرة أن المشكلة الرئيسية كانت الشيوعية. في الثلاثينيات، أعتقد أن الأمر كان في بداياته: لم يكن هناك أي عدو، لم تكن هناك مشكلة واحدة. وبالطبع، ما هو الحدث التاريخي الرئيسي في الثلاثينيات؟

طالب #٣: الكساد الكبير.

م. ف: نعم، بالضبط. منح الكساد الكبير القوة لأقصى اليسار. لكن في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، لم نكن في أزمة نحتاج إلى كسرها، أليس كذلك؟ الوضع مختلف تماماً. في الواقع كما يقترح كوي في نهاية الفصل، فإن الركود الذي بدأ في عام ٧٣، هو الذي وضع حداً لهذه الأنواع من النضالات. لماذا حدث ذلك؟

طالب #٤: بدايات النيوليبرالية؟...

م. ف: أجل، لكنني أعتقد أن النيوليبرالية، كمجموعة من السياسات والأفكار، كانت موجودة مسبقاً. إنها تعود إلى الأربعينيات على الأقل، على ما أعتقد.

طالب #٤: نعم لكنها أصبحت اتجاهاً سائداً..

م. ف: نعم، بالضبط، لكني أعتقد، في هذه اللحظة (لحظة نيكسون مطلع السبعينيات)، لماذا هي لحظة مثيرة للاهتمام ولماذا أريد التأكيد عليها. لقد مهّدت الطريق أمام النيوليبرالية لتأتي في نهاية السبعينيات. هذا جزء مما يمكننا النظر فيه عندما نقرأ نعومي كلاين. عندما نأتي إلى تشيلي كمثال، من الواضح أن الأمر بالنسبة إلى الولايات المتحدة كان فشلاً عضوياً أكثر بكثير... لا أحب حقاً كلمة «عضوي» لأسباب عديدة... ولكن كانت هناك أسباب متعددة تقف خلف إخفاق هذه الأنواع من النضالات في إنتاج قوة يسارية جديدة مهيمنة في أوائل السبعينيات. لكن مع تشيلي، كان الأمر أكثر بساطة. كان هناك انقلاب نيوليبرالي في النهاية وبشكل مباشر. فقد دعمت وكالة المخابرات المركزية الانقلاب ضد حكومة أليندي، وأسقطت حكومة أليندي، وحولت تشيلي إلى هذا النوع من المختبرات التي يمكن فيها اختبار السياسات النيوليبرالية لأول مرة.

أظن بعد هذا، هناك نوع من السردية في نص كوي... هناك طبيعة مريرة في هذه السردية، أليس كذلك؟ هذه أحد الأشياء التي أرغب في إزالتها من الكتاب. كان هناك هياج غير مسبوق، إثارة، حماسة، يسارية متنوعة مناهضة للاستبداد في نفس الوقت الذي كان يهبط فيه هذا المنحنى المحتضر، هذه الحركة، هذا الانجراف نحو الهيمنة النيوليبرالية -ما أسميه الواقعية الرأسمالية- كلاهما كان يحدث في نفس الوقت فعلًا. هذا هو السبب في أن هذا الكتاب يسمى «آخر أيام الطبقة العاملة».

ولكن كانت هناك ميزة واضحة لبعض هذه النضالات. إن ما حدث كان أسوأ من نواح كثيرة من القول بأن الأمور بدأت في التدهور التدريجي. «كانت هناك طبقة عاملة قوية وضعفت تدريجياً في أوائل السبعينيات، ثم سيطرت النيوليبرالية». هذه ليست القصة هنا، أليس كذلك؟ على الأقل، أنا لا أعتبر أن هذه هي القصة. القصة هي: كانت هناك طبقة عاملة قوية، تم احتواء عناصر منها، في المقابل كانت هناك رؤية جديدة للسياسات الطبقية التي كانت تظهر آنذاك، والتي كان يمكن أن تجدد وتنشط الصراع الطبقي بطريقة غير مسبوقة، لكن ذلك انتهى بسرعة كبيرة بمجرد أن بدأ.

أعتقد أننا تحدثنا الأسبوع الماضي بشكل مختصر، عن ديناميكية العمل في نص سارتر، «نقد العقل الديالكتيكي»، والذي، كما قلت لم أقرأه -وقلة من قرأوه بالنظر إلى ضخامته وحقيقة أنه كان مكتوباً كنوع من الهذيان السريع- ولكن هذه إحدى الديناميكيات التي تحدّث عنها: ذلك الانزياح بين الحرارة الحيوية للتمرد، عندما تكون الأشياء جديدة ويكون هناك صراع ضد شيء ما، وبين لحظة الاندماج، عندما تصبح القوى الثورية أو المتمردة السابقة مدمجة في نوع من المؤسسة الجديدة. من الواضح أن هذه كانت إحدى الآليات التي تعمل هنا مع الاتحادات العمالية. في النهاية يتم احتواء هذه الاتحادات؛ تصبح، في كثير من الحالات -كما نرى في هذه القصة الأولية حول مذبحة يابلونسكي(٣)- فاسدة للغاية ومندمجة في المجتمع الأمريكي بأسوأ طريقة.

ولكن لاحقاً، باتت لدينا رؤية التجديد هذه، إمكانية التجديد هذه.

ربما يمكننا أن نعود إلى الوراء ونربط محاضرة اليوم مع ما درسناه الأسبوع الماضي، في ما يتعلق بمسألة الوعي الطبقي أو وعي الجماعة. كيف تطور ذلك الوعي من خلال هذه النضالات، في رأيكم؟

(صمت).

ما هي المشاكل؟

طالب #٤: هل يمكن القول بفشل وعي الجماعة...؟ سمحت لنا النيوليبرالية بالتفكير في أنفسنا على أننا أفرادٌ أكثر، لذلك لم يعُد وعي الجماعة يعمل.

م. ف: نعم، أعتقد أن هذا أحد الأشياء التي يتطرق إليها هذا النص. أنا أستخدم مصطلح «وعي الجماعة» لدمج الوعي الطبقي وأشكال الوعي الأخرى... لكن هل هذه هي الطريقة الصحيحة للنظر إلى المسألة؟ هل يختلف الوعي الطبقي في نوعه عن الوعي النسوي أو وعي العرق، في رأيكم؟

لننظر إلى المسألة هكذا: أحد الأشياء التي حاولوا القيام بها -ونجحوا في القيام بها- كان تكتيك فرّق تسُد. هذا من الأشياء التي أكد عليها كوي، أليس كذلك؟ وعلى وجه الخصوص، تأليب البيض ضد السود لتأجيج الضغينة بين الاثنين.

وأحد الأشياء التي يلتفت إليها كوي وأحد الأشياء التي أردت التوقف عندها في هذه المحاضرة، هو تطور الضغينة كقوة دافعة لرد الفعل منذ السبعينيات، في تلك الفترة. لأن الضغينة، بطريقة ما، هي شكل من أشكال مناهضة التضامن، هو شكل من أشكال مناهضة الوعي(٤). لأن الضغينة، بالنسبة لي: أنا لن آخذ شيئاً يجب أن يحصل عليه شخص آخر. إنها بخلاف القول: علينا جميعاً الحصول على المزيد، وهو ما يمكنكم اعتباره أساس الوعي الطبقي.

أحد الأشياء التي أريد الوقوف عندها من هذا هو صلته بحاضرنا، إذن، ما نراه في السبعينيات هو تفكيك لمركزية الطبقة. ما بدأ كتفكيك للطبقة... هو ما نراه الآن من عودة للطبقة!

طالب #١: الآن؟

م. ف: نعم! ما بين السبعينيات واليوم، أولاً وقبل كل شيء كان لدينا تفكيك مركزية الطبقة، وبعد ذلك كان هناك إلغاء الطبقة لكل أنواع المقاصد والغايات. بحلول التسعينيات، لنقل إن الطبقة قد أزيلت فعلياً كفئة من الخطاب السياسي. أريد أن أنظر إلى هذا لاحقاً، سؤال الوسط، أهمية الوسط، نمو الوسط. هذه الفكرة من جون بريسكوت وساسة حزب العمال الجديد في ذلك الوقت «نحن جميعاً طبقة وسطى الآن». هذا من الأشياء التي ذكرتها في الأسبوع الأول. إنه تصنيف مستحيل. مستحيل. لا يمكن للجميع أن يكونوا من الطبقة الوسطى. لا يستطيع الجميع أن يكونوا في الوسط. نحن في وسط ماذا؟

أعتقد أن المثير في هذه العبارة هو ازدواجيتها. إنها تنصل من الطبقة في نفس الوقت الذي تؤكد فيه استحالة التغلب عليها تماماً. لأنه إذا كنا جميعاً من الطبقة الوسطى، فلن يكون هناك شيء من قبيل الصراع الطبقي بعد الآن.

لكن مهلاً! ما زلنا رغم ذلك نتحدث عن الطبقة؟ لهذا، لا يزال يتعين علينا استخدام مصطلح الطبقة بينما نحاول إلغاء المفهوم نفسه.

لذلك أعتقد، في بريطانيا والولايات المتحدة -وهما المجتمعان اللذان لدي معرفة معقولة بهما- يمكنكم التفكير في الأمر من أي مكان آخر- في بريطانيا وفي السبعينيات على وجه الخصوص، كانت فكرة أن مفهوم الطبقة سيُزال جوهرياً من فهم الناس لذواتهم فكرة رائعة وجديرة بالاهتمام. بحلول التسعينيات، بدا أن الحالة هي أن الطبقة لم تعد موجودة. لكنني أعتقد أنه مع التطورات الكبيرة هذا العام، فإن ما رأيناه هو عودة الطبقة، لكنها الطبقة من دون وعي الطبقة، أو هذا ما سوف أناقشه.

في المملكة المتحدة، مع خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، وفي الولايات المتحدة مع انتصار ترامب، اعتمد كلاهما بشكل أساسي على الطبقة والآليات الطبقية، ولكن ليس اعتماداً على تأكيد وجود قدرة على الفعل لبروليتاريا واعية بذاتها، على العكس من ذلك، بل النقيض تقريباً.

هذا في جزء منه، سبب أهمية هذا النصّ لكوي. السبب في

أن يكون التمسك بمفهوم الطبقة له قيمة، هو في احتمال وجود سياسات طبقية متقاطعة.

أعتقد أنه عندما يتم استخدام مصطلح «التقاطعية» الآن، فإنه غالباً ما يعني شيئاً يستبعد سياسات الطبقة تماماً، وسترى الكثير من مثل هذه السجالات حول الانتخابات الأمريكية الحالية، بغض النظر عن قدرة ترامب على لعب بطاقة الطبقة، بسخافة وبطرق عديدة(٥). كيف يمكن للمليونير أم أنه بليونير، أليس كذلك؟ على أي حال، إنه مطور عقارات، شخص ورث أمواله -ليس الأمر كما لو كان رجلاً عصامياً- كيف يمكن لمطور عقارات ملياردير بطريقة أو بأخرى أن يمثّل مخاوف وقلق وذاتية أعضاء الطبقة العاملة على نحو مقنع؟ هذا جيد، لكنه تمكن من فعل ذلك. هناك أسباب معقدة للمسألة. وأحد هذه الأسباب كان فانتازيًا بشكل ما... فقمع الوعي الطبقي يعمل، في جزء منه، عبر تجنيد فانتازيا التابع في التماهي مع مهنة ما[1]...

كان هناك مقال، نُشر في «هارفارد بيزنس رفيو»، في الحقيقة إنه كان يميز بين «الأغنياء» و«المهنيين»، يناقش المقال بشكل أساسي -وهذا يعود إلى مسألة الضغينة- أن كثير من أبناء الطبقة العاملة

(1) يستخدم فيشر تعبيري phantasmatic وfantasy، وقد احتفظت بهما في الترجمة العربية بدلًا من ترجمته بالخيال، لأن الفنتازيا ترتبط بتخيل ما لا يمكن تجربته واقعيًا، بينما يتعلق الخيال imagination بتخيل ما هو ممكن على أرض الواقع. وفي تماهي الفقراء مع الأغنياء مثال على ذلك.

سيحملون الضغينة للمهنيين؛ المحامين والأطباء والمحاضرين.. إلخ. لكنهم يتماهون مع الأغنياء(٦).

ليس لديهم مشاكل مع الأغنياء. أعتقد أن هذا يرجع جزئياً إلى تشجيع الناس على الاعتقاد بأنهم أغنياء بالفعل، ولم يحصلوا على المال بعد؛ مثل ليدي غاغا عندما قالت: «لقد كنت مشهورة بالفعل، الناس فقط لم يكونوا قد عرفوا بعد». (ضحك في القاعة). هذه هي الطريقة التي يعمل بها كل شيء. لهذا السبب، في كثير من الأحيان، يعارض أفراد المجتمع الأفقر الاقتطاعات الضريبية من الأغنياء. لماذا؟ لأنهم، في أذهانهم، أغنياء بالفعل. ليس الأمر كما لو أن هذا فشل من جانبهم أو وهم. لقد تم تشجيعهم على هذا التماهي.

(صمت).

عذراً، كان هذا خروجاً كبيراً عن الموضوع والآن نسيت أين كنت.

حسناً، لذلك أعتقد أن ما نشهده اليوم هو نهاية لانعكاس ما نراه هنا في نص كوي. في السبعينيات، مع النقابات العمالية، كانت الطبقة هي السردية الجاذبة الأهم [التي جذبت جميع الاهتمامات الأخرى معها] ثم أصبحت لا مركزية. وعلى الرغم من لحظة تفكيك المركزية تلك، كانت لا تزال قائمة! لكن ذلك لم يكن لاستبعاد أنواع أخرى من النضال، ولا سيما العرق والجندر. يمكن التعبير عن الثلاثة معاً، إلى حدّ ما على الأقل. ولذا كانت هناك

طريقة يمكنك من خلالها أن تقول إن الطبقة -عذراً على التعبير- ورقة رابحة في الصراع أكثر من العِرق مثلًا، لم يكن ذلك لأن الطبقة كانت أكثر أهمية من العرق، ولكن كما نرى الآن فإن العرق يُستخدم كوسيلة لإزاغة الوعي الطبقي وتفريغه.

من ثمّ، فإن الوعي الطبقي، كما أكدنا في الأسبوع الماضي، ليس مجرد اعتراف بحالة قائمة بالفعل. إذا كنت واعياً لوجود هذه الطاولة، فأنا ببساطة أدرك شيئاً موجوداً بالفعل. لكن إذا أصبحت، كما رأينا مع لوكاتش، جزءاً من قدرة جماعية واعية، فإن شيئاً ما قد تغير حقاً بسبب هذا الوعي بالفعل. لقد تغيرت طبيعة العالم الاجتماعي أصلاً بفضل تطور ذلك الوعي.

إذن، يمكن القول إن الطبقة ليست موجودة «هناك» فعلاً. إنها «هناك»ليتمّ إنتاجها على صيغة هذا النوع من التضامن الذي يمكن أن يجمع العمال السود والعمال البيض على سبيل المثال. لذا يتعارض الوعي الطبقي مع النزعات الفعلية السائدة للعالم الاجتماعي، والتي كانت تهدف على وجه التحديد إلى قمع إمكانيات تلك الأشكال من الوعي من خلال إبقاء هؤلاء العمال يتنافسون مع بعضهم البعض، ويبغضون هذه الحقيقة.

حسناً، هذا نوع من الومضات -إنها أكثر من مجرد ومضات- حدثت هذه النضالات على مدى عدد من السنوات، وردّدت صدى ما كان يحدث في أوروبا ومناطق أخرى من العالم... من ثم كان هناك إحساس قوي بالتحول. جانب من وجهة نظري في ما حصل

هو أن تفكيك المركزية هذا ذهب بعيداً جداً. جرى إلغاء الطبقة، بعد ذلك لدينا العرق والجندر وأنواع أخرى من النضال، والتي تظهر في الصدارة، إنما يجري تشويهها كلها على نحو مدمّر بمجرد إخراج الطبقة من الصورة. وهذا لا يعني بالضرورة أن الطبقة أكثر أهمية من تلك الأشكال الأخرى من التعريف أو أشكال النضال، ولكن عندما لا تكون الطبقة موجودة، فإن هناك هذا الفراغ، هذا الثقب، مما يعني أن الصورة المعطاة ناقصة بالضرورة. كما قلت، ليس الأمر كما لو أن الطبقة تختفي فعلاً. إن الوعي الطبقي هو الذي يختفي ويهمد. الطبقة نفسها لا تتلاشى. وفي حقيقة الأمر أن عودة ظهور الطبقة اليوم تناسب اليمين وليس اليسار، بسبب الطريقة التي يعمل بها. يُنظر إلى الطبقة على أنها شكل من أشكال الضغينة الهوياتيّة، دعونا نصفها على هذا النحو. هذا شيء عمل اليمين على تطويره منذ نهاية الستينيات. وهذا، مرة أخرى، هو سبب أن نيكسون شخصية رئيسية هنا.

يكرر ترامب بشكل أساسي نفس الإيماءات التي قام بها نيكسون من قبله، والتي يناشد فيها ويخاطب طبقة عاملة هوياتية. ماذا أعني بالطبقة العاملة الهوياتية؟ أعني الطبقة التي لا يتم تعريفها بوعيها أو من خلال قدرتها على الفعل، ولكن من خلال سمات الهوية الخاصة الموصوفة لها.

طالب #٤: بهذا المعنى، فهي نوعاً ما تشبه عمليات التشيّؤ؟

م. ف: نعم، أكمل...

طالب #٤: أعتقد أنه منذ السبعينيات كانت هناك محاولات لإلغاء تشيؤ بناء الطبقة، ومحاولة إعادة ترميزه باعتباره هذا الشيء غير الملموس الذي لا وجود له، ثم يتبين مدى تذبذب هذه المهمة، بمعنى أنه، في غضون عام أو عام ونصف، تمت إعادة تشييئها للتوّ وجعلها ملموسة مرة أخرى من خلال بعض أحزاب اليمين.

م. ف: نعم، لكنني لا أعتقد أن هذا كان في العام الماضي فقط أو...

طالب #٤: لا، كنت أتساءل فقط إذا كان هذا هو المقصود بهذه العملية.

م. ف: أوه، أجل، أعتقد أن هذه طريقة جيدة للنظر إلى المسألة. نعم. بالضبط. أعتقد أن ما أعنيه بـ «الهوياتية» هو رؤية متشيئة لماهية الطبقة. لذا، فإن صعود اليمين، منذ السبعينيات، اليمين النيوليبرالي، يتعلق إلى حد ما بهذا التعريف للبرجوازية الصغيرة. يمكنك الاحتفاظ بهويتك ولكن يمكنك أن تصبح أكثر ثراءً ويمكنك أن تعمل لحسابك الخاص، لذلك لا يتعين عليك أن تفقد سمات شخصيتك أو حياتك الوجودية التي تحددها أنت بوصفها تعريفاً لذاتك، يمكنك الاحتفاظ بها، وهي ما يُفهم على أنه عناصر الطبقة. بشكل أساسي، سماتك الثقافية؛ الطريقة التي تتحدث بها، وسلوكك، وأنواع معينة من القيم، وما إلى ذلك مما يخص طبقتك العاملة الحالية. يمكن أن تظل كما هي، ويمكنك أن تصبح أكثر ثراء بكثير.

لكن هذا الشكل من الاستيلاء الهوياتوي على الطبقة هو بالضبط ما كان ضرورياً لتحييد الوعي الطبقي. إنه عكس الوعي الطبقي بهذه الطريقة. لا يسعى الوعي الطبقي إلى القول: «لدي هذه المجموعة من الخصائص الآن وهذا ما يجعلنا نتشارك في موقع طبقي». إنه أشبه ما يكون بـ «لدينا موقف طبقي مشترك على الرغم من أي سمات ثقافية وشخصية وذاتية نمتلكها». وبمجرد أن نتصرف وفقاً لذلك، بمجرد أن نفكر في أنفسنا كمشاركين في هذا الوعي الطبقي، فإننا نتحول. يحدث تحولنا.

إذن، هذا السؤال جزئياً -من لوكاتش الأسبوع الماضي- هو ما هي الطبقة التي يمكن أن تتخيل أو تكون فاعلة لإلغاء الرأسمالية؟ إنها البروليتاريا. ليس لأن البروليتاريا تمتلك كل الضمانات الموجودة، ولكن لأنها تحتل موقعاً داخل الصراع الطبقي، ولأنها معرّفة بمجموعة من المصالح المشتركة، مصالح معرّفة بأنها مضادة لمصالح رأس المال.

طالب #٥: ألم يخلق انتخاب ترامب، بشكل أو بآخر، وعياً طبقياً فاشلاً أو مختلفاً، حيث لا توجد البروليتاريا والبرجوازية، ولكن عامة الناس والسياسيين...

م. ف: نعم.

طالب #٥: ... لأنه في النهاية حصل ترامب على جميع الأصوات من أنواع مختلفة من الناس. لقد أراد تصويت النساء وحصل على الكثير من أصوات ذوي الأصول الإسبانية أيضاً، على الرغم من أنه

قال أشياء فظيعة عنهم، لأنه صنع هذا الوعي: «إنه ليس سياسياً لذا فهو إلى جانبنا. رغمّا عن عرقي، وجنسي، أيًا كان، فنحن مضطهدون من قبل طبقة سياسية».

م. ف: نعم.

طالب #٥: هذا ليس صحيحاً، ربما، لكن أليس ما يفعله هذا نوعًا من رفع الوعي؟ هذا، زاد أو نقص، يشبه قصة غائية للأشخاص المنسيين في النضال العمالي. حسناً، لدينا نقابة لكن السود مستبعدون أو اللاتينيين مستبعدون أو النساء مستبعدات، وبعد ذلك لدينا طبقة عاملة فقط... لقد فقدت فكرتي الآن...

لكن سؤالي في الأساس هو: هل يمكن أن يكون هناك جانب سيّئ حول الوعي الطبقي إذا كان هناك نوع مختلف من الطبقة؟ لأنني أعتقد أنه يمكنك إنشاء وعي لكل أنواع الطبقات، أو كل نوع من المجموعات؟ لأن الوعي الذاتي -كما تحدثنا الأسبوع الماضي- حول وجهة النظر النسوية هو إدراك، حسناً أنا لست العدو ولكن النظام الأبوي كذلك. لكن ألا يمكنك إنشاء هذا لأي نوع من الأشياء؟ ليس خطئي أن تنكمش ملابسي، إنها الغسالة، ويمكنكم خلق وعي بهذا الأمر، لكني أنا من يستخدم الغسالة بشكل خاطئ؟ (ضحك وهمهمة تعبر عن الخلاف مع الطالب). هذه مبالغة في فكرة الوعي. يمكنني أن أخلق وعيًا لأي نوع من الأشياء ربما، إذا أردت ذلك، وربما هذا ما حدث مع ترامب...

طالب #١: لكن هل الأمر متعلق بترامب أصلًا؟ لأنه في

اليونان مع سيريزا (ائتلاف اليسار الراديكالي) حدث العكس. كان ائتلاف سيريزا صورة للطبقة العامة أو عامة الناس ضد السياسات التي دمرت بلداً، تماماً مثل بوديموس في إسبانيا. لكنه لم يفز. لذا لم يكن الأمر مجرد شيء حدث مع ترامب. أعتقد أنه سؤال نشأ عن الأزمة [المالية] لعام ٢٠٠٨. أولئك الذين لديهم معرفة بالاقتصاد لم يعملوا [معاً] لإدارة الاقتصاد. لذا فالمسألة أصبحت عامة الناس مقابل أولئك الذين لديهم معرفة بالاقتصاد.

الطالب #٤: نعم، هذا بالضبط ما أعنيه. ماذا لو أطلقنا عليها «رغبة ما بعد الرأسمالية»، فسيكون العدو هو الرأسمالية، لكن الوعي ليس كذلك: حسناً، إنها الرأسمالية (التي) هي المشكلة، لكن المشكلة تصبح السياسيين الذين في السلطة...

طالب #١: لكن ترامب عنصري وكاره للنساء وغنيّ جداً... بالنسبة لشخص مسن مثل هذا، هذه هي المؤسسة بطريقة ما.

طالب #٤: لكنه ليس سياسياً...

طالب #١: نعم، ولكن هذه هي الخاصية الوحيدة التي لا علاقة لها بالمؤسسة. أنه ليس سياسياً محترفاً.

م. ف: أعتقد أن هناك أمرين على الأقل يلعبان دوراً في ما تسأله، أحدهما هو: كم عدد أشكال الوعي المختلفة التي يمكن أن نمتلكها؟ ثانياً، لقد ألمحت إلى وجود وعي زائف. مثال الغسالة وعي زائف. إنه ببساطة خطأ.

طالب#٤: لكن ما زال بإمكاني أن أصدّقه.

م. ف: لا يزال بإمكانك تصديق ذلك، أجل، لكنني أعتقد بالنسبة لهارتسوك فإن الوعي يرتبط بالضرورة بالحقيقة. تذكر: إنها ليست من مفكري نسبية ما بعد الحداثة. هذا مهم. أعتقد أن هذا هو سبب قوة مفهوم وجهة النظر هذه. إنها لا تزال تتمسك بفكرة الحقيقة. هناك وجهتا نظر في هذه الصورة؛ المهيمن والتابع، يمكنكم القول -انطلاقاً من الطبقة، من ماركس- هناك البروليتاريا والبرجوازية. هناك وجهتا نظر، لكن إحداهما زائفة! وإحداهما تعطي صورة حقيقية. أنت تحصل على صورة حقيقية «بفضل أنك تابع». هذا هي المسألة، صح؟ لدى التابعين الصورة الأكثر صحة لأن لديهم كلتا الصورتين بطريقة ما. المهيمن يكون في داخل قصته الخاصة.

طالب #١: ولكن بأي معنى أن الوعي متعلق بالحقيقة؟ لأنه يبدو الآن أن الأمر يتعلق أكثر بالكلمة الدارجة هذه السنة: «ما بعد الحقيقة»(٧). بأي معنى ترتبط الحقيقة بالوعي؟ الآن، أنا أتحدث عن الآن.

م. ف: نعم، أريد أن أتناول هذا السؤال بجدية. هل هذا صحيح أن هناك وجهات نظر أكثر صحة من غيرها؟ وجهات نظر تقدم منظوراً أكثر صحة للعلاقات الاجتماعية للمجتمع في هذا القرن؟ هل هذا صحيح؟ أم أن نسخة ما بعد الحداثة للنسبية محقّة في قولها بعدم وجود حقيقة؟ هل موضوعية التنوير على الطراز القديم محقّة

في أن هناك شكلاً من أشكال الحقيقة لا علاقة له بوجهات النظر على الإطلاق أياً كانت، ولكنها بدلاً من ذلك مستقلة عن وجهات النظر؟ هذه مجموعة من الأسئلة، على ما أعتقد، حول العلاقة بين الحقيقة والوعي. لكن هناك مجموعة أخرى من الأسئلة التي تتعلق بالسياسات العملية التي تتعلق بتكاثر أشكال مختلفة من الوعي. هل هناك طريقة للتفكير في الوعي باعتباره شيئاً مختلفاً عن الهوية، وهو ما كنت أحاول التحدث عنه سابقاً؟ لأنه على ما أعتقد، ببساطة، ستكون الهوية معادلة (فورميولا) لما نحن عليه الآن وكيف كنا. في حين أن الوعي في بُعده التحولّي، سيكون حول العنصر المتحول والقادر على الفعل الذي يظهر عندما يتطور الوعي. لا يتعلق الأمر بكيفية سير الأمور الآن، إنه يتعلق بما يمكن أن نعدّه -وهذا شيء قد نأتي إليه مرة أخرى لاحقاً- تأثيرات مفرطة في إمكانية تحققها عندما يحدث تعريف الهوية هذا. ماذا يحدث بعد ذلك؟

أعتقد أن القضية إذن ما هي الخصومات الحاسمة التي تحدد ماهية المجتمع وكيف يمكن تغييرها -إذن خصومات الطبقية، والجنس، والعرق، وما إلى ذلك- ولكن لا يوجد سبب للتوقف عند هذا الحد بالضرورة، أليس كذلك؟ يمكننا فقط الاستمرار. لكن هل يمكن اعتبار هذا التكثير (من أشكال الخصومات الهوياتية) بحد ذاته مشكلة سياسية إستراتيجية؟ أو ليست هناك طريقة للقول إنه يمكننا إضافة كل هذه الأشياء معاً، لكن السؤال هو في تمفصلها.

طالب #٥: آسف، هل يمكنك إعادة ذلك؟

م. ف: نعم، المسألة هي التمفصل، الارتباط بين النضالات المختلفة.

طالب #٥: داخل السرد المهيمن الذي يقدمه الموقف المهيمن، أهذا ما تعنيه؟

م. ف: حسناً، ضد المركز المهيمن على ما أعتقد. لذلك يمكنك القول إنه لا توجد مشكلة عملية، بالضرورة، مع تكاثر هذه الأشياء إذا كان هناك ارتباط في ما بينها، إذا كان هناك تمفصل. هناك مشكلة إذا كان ينظر إليها على أن واحدها يتناقض مع الآخر، وأن واحدها يقوّض الآخر. لهذا السبب، على ما أعتقد، يمكننا استخدام المصطلح العام «وعي الجماعة»؛ وعي الجماعة التحوّلي الذي يهدف إلى انزياح جذري من حيث نحن موجودون الآن.

طالب #٦: أعتقد أنها تصبح مشكلة سياسية بمجرد أن تنتهي هذه الأنواع المختلفة من النضالات في نهاية المطاف إلى تعزيز فكرة الفردية -وليس بالضرورة الوعي- إنها موجودة في نص كوي، وقد أدرجها كأحد أسباب خيبة أمل النضال النقابي في السبعينيات... «قضايا على كل من اليمين واليسار»، وهو يسرد قائمة طويلة؛ تعديل الحقوق المتساوية في الدستور الأميركي، النقل بالحافلات، الإجهاض، والتمييز الإيجابي، بالإضافة إلى الاتجاه العام لما سيتم تسميته لاحقاً «سياسات الهوية» أو «الوعي بالحقوق»(٨)، بحيث أن هذا المزيج من القضايا، بدلاً من أن يعزز الوعي الجماعي، يؤكد

على الوعي الفردي، وكان ذلك أحد الأسباب الرئيسية لخيبة أمل النضال النقابي. لذا نعم، إنها قضية سياسية لأنها تبتعد عن الوعي الجماعي وتتجه نحو المزيد من الأفكار الفردية.

م. ف: ليس بالضرورة، لأن الجندر أو العرق ليسا مسألتين فرديتين، أليس كذلك؟ إنهما بنيويتان نوعاً ما. الوعي الفردي، بحكم التعريف تقريباً، لا يمكن أن يكون وعياً بالطريقة نفسها، أليس كذلك؟ سيكون إحساساً مختلفاً بالوعي. سيكون إحساساً بالوعي بالمعنى اليومي، والذي سيكون بالتحديد مضاداً للوعي بالمعنى اللوكاتشي. لأن الوعي، بمعنى الوعي الطبقي، لا يوجد به أفراد حقاً، هناك قوى بنيوية فقط.

أفهم ما ترمي إليه بالطبع. أحد الأمور التي حدثت بعد هذه الفترة (السبعينيات) كان تطوير نوع من مناهضة الوعي، يمكنك القول، من خلالها يرى الناس أنفسهم كأفراد ولا يرون أنفسهم كمنتمين إلى طبقة.

لكني أتساءل عما إذا كان منطق الهوية -أخذ الهوية كنموذج بدلاً من الطبقة- هو المعضلة هنا لفهم تلك الأشكال الأخرى من النضال. لقد كانت هذه هي الطريقة التي تمكّن اليمين عبرها من السيطرة على هذه النضالات. لأنه يمكنكم القول إن السمات الإيجابية للمرأة الموجودة بالفعل ليست هي التي تحدد المرأة كطبقة ثورية. ليست السمات الإيجابية لمجموعات الأقليات العرقية الموجودة بالفعل هي التي تحددها كطبقة ثورية. إن موقفها البنيوي

والصدامي المضاد وإمكانية التحول الذي يحدث بمجرد تطور الوعي هو ما يجعلها قوة ثورية محتملة.

لكن إذا تمت دعوتنا إلى فهم أنفسنا من خلال الخصائص التي نمتلكها بالفعل، فهذا شكل من أشكال التشيؤ. (X) يساوي (X). أنت أصلاً ما تتماهى معه. أحسب أن ما أعنيه هنا هو أن أحد الأشياء التي لعبت دورًا في ما يخص الانتخابات الأخيرة في الولايات المتحدة، كان هذا المجاز القديم حول سياسات الطبقة مقابل سياسات الهوية، لكن ما أقوله هو أن سبب حدوث ذلك هو الانقسام في تجنيد النضالات مثل الجندر والعرق في جانب الهوية بدلاً من أن يكونا في نموذج الطبقة.

ليس علينا، على الإطلاق، أن نرى صراعات الجندر والعرق بوصفها صراعات هوية.

فكيف يرتبط كل هذا بما يحدث الآن إذن؟ نجاح اليمين الصاعد، حزب استقلال المملكة المتحدة، ترامب... كل هذا ليس من قبيل الصدفة. هل شاهدتُ قبل أيام أن ترامب يمنح نايجل فاراج وظيفة؟(٩)، (ضحك في القاعة) هل هذا صحيح؟ ومع ذلك فالأمر منطقي، لأن لدى كل هؤلاء الاستراتيجية نفسها، التي يجري فيها لعب سياسات الطبقة من أجل قمع الوعي الطبقي. أنت تناشد ضغينة الطبقة العاملة. أعتقد أن المجاز دائماً قائم على مبدأ «لسنا نحن بل هم، أو ليس أنت بل هؤلاء هم المشكلة»، ومن ثم يتضاعف ذلك ليصبح جدالاً حُوّل إلى جدال عرقي. لذلك، وبهذا

يمكن القول إن لديك توجهاً مناهضاً لتقاطع الطبقة والعرق. يجمعون الطبقة والعرق معاً بهدف إبطال القدرات التحوّلية لكليهما. يفكرون في الطبقة والعرق معاً من أجل قمع احتمالات تطور الوعي العرقي والطبقي، أو بالتأكيد من أجل إيقاف نوع من وعي الجماعة الذي يتطور حين يتم التعبير عن العرق والطبقة بشكل صحيح.

المسألة ليست أن الوعي الطبقي يتعارض مع الوعي القائم على العرق. يبدو الأمر كذلك في العالم الاجتماعي الفعلي، لكن الوعي الطبقي الحقيقي سيشمل جميع الأعراق طبعاً، أليس كذلك؟ لن يقال إن أنواعاً معينة من الأعراق فقط تنتمي فعلاً إلى هذه الطبقة والبعض الآخر لا ينتمي إليها. فالمعنى من وجود الوعي الطبقي الحقيقي هو طبيعته الشاملة. أنه يغطي كل هذه الفئات.

إذن، من وجهة نظر اليمين هذا هو بالضبط ما ينبغي تجنبه، أليس كذلك؟ هذا هو بالضبط الوعي الذي لا يريد رؤيته يتطور، وعي من هذا النوع تمامًا. إذن، يمكنكم رؤية المسألة معكوسة. حسناً، ما نوع الوعي الذي نريد تطويره؟ وعي من شأنه التعرف على الطرق التي تعمل بها هذه الأنواع المختلفة من التبعية والاستغلال و..و..، معاً من أجل الحفاظ على الوضع الراهن؟ لكن علينا الإطاحة بذلك. إن شروط تطور وعي الجماعة الحقيقي ستكون بالإطاحة بتلك الأنواع من الانقسامات.

لذا، فإن الآخر الذي يُعرّف بحسب عرقه هو جزء واحد

من المسألة، وهذا هو الذي يمكننا رؤيته مع ترامب ويمكننا رؤيته مع حزب استقلال المملكة المتحدة. من ثم أعتقد أن الجزء الآخر من اليمين هو إذن شكل من أشكال الضغينة الطبقية التي تزيغ الصراع، كما رأينا. إنها ضغينة لا تستهدف الأغنياء. بالتأكيد لا تستهدف رأس المال باعتباره منتِج الاختلاف الطبقي في المقام الأول. إنها تستهدف المهنيين. وفي سياق الولايات المتحدة على وجه الخصوص، أعتقد أن ثمة تصوراً بوجود ذلك التحالف بين المهنيين والآخرين ممن جرت عرقنتهم. لذا، فإن الطبقة المهنية تعني أن الشخص الذي جرت عرقنته يحصل على علاج متخصص لا تحصل عليه أنت. «أنت» كونك من الطبقة العاملة البيضاء.

لذا، أعتقد أن هذا هو الانحراف السلبي الذي يمكننا رؤيته في اللحظة الحالية وفي هذا النص. كانت هناك إمكانية للتعبير المشترك عن هذه النضالات بالضبط، وإمكانية لتكثير نقاط الدخول عليها ضمن رؤية لعالم جديد متحول. لكن هذه النضالات جرت إزاغتها. جرى تأليبها على نفسها. أُعيقت هذه الإمكانيات وحدثت تغييرات تاريخية حقيقية، مما يعني أن الظروف تغيرت. أحدها، كما قلت، كان الركود الاقتصادي.

ما يصفه كوي في كتابه، إذن، هو الوصول جزئياً إلى ظروف الرخاء النسبي. لقد خرّبت ظروف العمل في الستينيات الرخاء. بالنظر إلى قوة النقابات القائمة آنذاك، فقد أتاح ذلك حتى للمطالب بأن تصبح أكثر جرأة وأقوى، وأن توجّه التحول في تلك

المطالب نحو نوعية العمل. ولكن عندما حلّ الركود، أدى ذلك إلى تجريد القوة العمالية المنظمة من قدر كبير من قوتها، لا سيما في ضوء ظروف الأتمتة الأخيرة، كما ذكرتم سابقاً.

إذن لقد بدأ يتشكل لدينا نوع من الملامح؛ صورة العالم الذي يتعين علينا أن نبحر فيه. ارتفاع في البطالة والأتمتة، وتراجع قوة الطبقة، وكما ذكرت سابقاً، هذا التحول نحو ما يسمى بـ «عقد الأنا» Me Decade، ثقافة الفردانية، التي تسمى بـ «ثقافة النرجسية» كما وصفها كريستوفر لاش، على الرغم من أن هذه الثقافة، بالنسبة إلى لاش، تقوّض بطرق كثيرة إحساسنا بالفرد، لكننا سنترك ذلك في الوقت الحالي(١٠).

قوة نصّ كوي إذن، بالنسبة لي، أنه يفتح هذه الرؤية لطريق محتمل إلى ما بعد الرأسمالية. ماذا لو أن هذا لم يحدث؟ ماذا لو لم تنجح هذه القوى التعويضية في فرض نفسها في السبعينيات؟ ماذا لو، بدلاً من ذلك، التأم هذا التحالف الجديد للعمال والثقافة المضادة، وما إلى ذلك، معاً بطريقة مستدامة؟ ماذا لو تحولت المطالب المتعلقة بنوعية العمل في النهاية إلى مطالب بإلغاء العمل؟ هذه، بالنسبة لي، هي بعض الأسئلة الرئيسية التي يطرحها هذا التمرد، هذه اللحظة، هذا الاختراق.

لذلك، من نواحٍ عديدة، في تلك الفترة من أواخر الستينيات إلى أوائل السبعينيات، كنا أقرب ما يمكن أن نكون من ما بعد الرأسمالية، من مرحلة الانتقال إلى ما بعد الرأسمالية. لن نقترب

مرة أخرى إلى هذا الحد، على الأرجح، حتى الآن... على الرغم من أن الآن لا يبدو وقتاً واعداً للغاية، أليس كذلك؟ جزء من السؤال الذي يمكننا طرحه على أنفسنا هو: ما هي الظروف التي أدت إلى هذه النضالات في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات؟ هل كانت محددة لدرجة أنه لا يمكن تكرارها؟ أم أنها، في الواقع، شيء يمكن أن نتخيل حدوثه مرة أخرى، وعلى نحو أفضل؟

ماذا لو لم يكن هناك ١٩٧٣؟ ماذا لو لم يكن هناك ركود اقتصادي؟ ماذا لو لم يكن هناك تراجع عن هذه الاحتمالات؟ ماذا لو لم يتطور رد الفعل المحافظ العنيف؟ هل يمكننا تخيل حدوث هذا التحول إلى ما بعد الرأسمالية؟ الطريقة الأخرى للنظر إلى الأمر هي، إذا كان هذا هو الحال، كيف نعود إلى شيء يشبه هذه الظروف مرة أخرى في اللحظة الراهنة؟

ربما ينبغي علينا أيضاً أن نؤكد على شيء موجود فقط في خلفية هذا النص، وفي خلفية هذه المحاضرات حقاً، ولكن ما أود أن أضعه في المقدمة، وهو مسألة الجماليات. هل من قبيل الصدفة أن يحدث هذا في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات -بالمعنى الجمالي والثقافي- يمكنكم القول؟

(صمت).

نعم. عذراً، لم يكن سؤالاً بلاغياً، لكنني سأجيب عليه نوعاً ما. سأقول: لم يكن الأمر مجرد صدفة. كانت قوة الثقافة المضادة هي التي حملت تلك الطاقات نوعًا ما، وكانت الثقافة المضادة حينئذ مدفوعة

في المقام الأول بالموسيقى، ليس حصرياً، ولكن يمكنكم اعتبار أن تلك الموسيقى، بقدر ما فعلت السياسة، قدمت هذه الرؤية لعالم متحرر. كانت هناك تلك الحلقة من ردود الفعل الإيجابية المباشرة، تغذي الموسيقى الصراع، والصراع سيغذي الموسيقى. وكان هذا أقرب إلى قوة موجهة لديناميات التحول في العالم الاجتماعي. وبالطبع، ليس من قبيل المصادفة إذن -لا سيما في سياق الولايات المتحدة، إذا كنا سنتحدث عن ذلك- أن ثقافة الموسيقى الأميركية كانت مندفعة... كان مصدر الكثير من القوة وراءها السود والطبقة العاملة.

علينا أيضاً أن نضع في اعتبارنا غرابة الولايات المتحدة، نظراً للوضع حول العرق. نجح النضال من أجل الحقوق المدنية مؤخراً فقط في الحصول على اعتراف قانوني بالسود كمواطنين متساوين داخل المجتمع... هذا الاعتراف القانوني، كما نرى اليوم، لا يتم الالتزام به دائماً بأية وسيلة. لهذا السبب يحتاج الأمر إلى شيء مثل «حياة السود مهمة» كإجراء تصحيحي. الحقيقة هي أن الممارسة في الحياة اليومية تقوم على عدم الاعتراف بحياة السود؛ تقوم على فكرة أن حياة السود ليست مهمة بقدر أهمية حياة البيض.

حسناً، لقد حصلنا للتوّ على الاعتراف القانوني بالمساواة، في الوقت الذي كان ثمة ثقافة شعبية -طوال الستينيات وقبل حدوث أي شيء- يهيمن عليها الفنانون السود. إذن، الثقافة تقود الطريق أولاً، بعدة وسائل. هذه إحدى الطرق التي يمكننا من خلالها التفكير في التحدي الجمالي والتحدي السياسي. هذا شيء تمثله الثقافة المضادة

فقط، يمكنكم القول: إنها طريقة ما للربط بين هذين التحديين. ومرة أخرى، ربما هذا ما لا نملكه الآن، أليس كذلك؟

دعونا لا نخوض في هذا... لدينا الثلاثينيات والسبعينيات والآن... مهلًا، أنا سيّئ فعلاً في الحساب. من الثلاثينيات إلى السبعينيات أربعون سنة. أربعون سنة من السبعينيات إلى عام ٢٠١٠، إذن، نعم، نحن وصلنا نوعاً ما الآن. حسنا هذا جيد. هناك نوع جميل من التناظر. الثلاثينيات والسبعينيات والآن. نعم.

لذا، لكي أكون واضحاً بشأن ذلك، من الناحية التخطيطية كان هناك هذا التأكيد القوي في الثلاثينيات على قوة الطبقة الذي لم يسفر تماماً عن ثورة، وكذلك لم يكن الوعي بأشكال أخرى من الاضطهاد إلى جانب الاستغلال الطبقي قوياً. في السبعينيات، كان هناك وعي متزايد بتلك الأشكال الأخرى من الصراع والقمع، وهذا الوعي يتجسد بشكل ما في ثقافة مضادة. والثقافة المضادة ليست مضادة سياسياً وحسب، إنها مجموعة من أشكال التعبير الثقافي.

وجزئياً، كما قلتم أنتم في الواقع، كان هناك الفرق بين الشباب والجيل الأكبر سناً. لكن ربما كان هذا، في نهاية المطاف، إشكاليًا، ذلك الفرق بين الشباب والجيل الأكبر سناً، وأصبح على وجه التحديد وسيلة لتقسيم الناس بدلاً من التقريب بينهم[1]. هذا

(1) هذه إشارة إلى حركة عمال المناجم للإصلاح التي كان سخط الشباب سببًا رئيسيًا في نجاحها، بحسب ما جاء في كتاب كوي، تدفق الشباب بأفكار جديدة وثائرة، في

أحد الأشياء التي لم يمكن لماكغفرن المنافسة فيها ضد نيكسون عام ١٩٧٢. قال: «انظر إلى هؤلاء الشباب المهووسين، أنت لست مثلهم». أنت. من «أنت»؟ حسناً، إنه شخص أميركي في أواسط العمر ينتمي إلى الوسط. يمكنكم القول إن الأمر فانتازي دائماً. ليس هناك حقاً وسط. مع ذلك، يعمل الوسط عملياً باعتباره هذا الشكل من الأشكال المضادة للوعي. وكان هذا إلى حد ما هدفاً للثقافة المضادة، والتي يمكن أن تُعرّف نفسها مقابل هذا الوسط الفانتازي. لكن هذا كان أيضاً إشكالياً من ناحية بناء قوة تكفي لتحقيق الهيمنة السائدة، والتحكم السائد على المجتمع.

على أية حال، هذا شيء أودّ التفكير فيه للمضي قدماً: الأبعاد الثقافية. كيف تسمح لنا الثقافة البرجوازية التي تلعب فيها الثقافة المضادة بتخيل عالم متحول بالكامل؟ هذا ما أفكر فيه؛ بخصوص ما رأيناه مع الفنانين السود في الولايات المتحدة. سبق نجاح هؤلاء الفنانين الانزياحات الفعلية في الديناميكيات العرقية في المجتمع الأمريكي. مرة أخرى، ليس الأمر أن هذه الديناميكيات حُلّت بأية وسيلة، ولكن الأمر أن الثقافة تسمح لهذا النوع من التوقع الأدائي لعالم متحوّل جذرياً.

لكن أي نوع من الثقافة يتيح ذلك؟ وأي نوع من الثقافة يمكن أن تحافظ عليه؟ هذا أيضاً هو السؤال الذي يمكننا حقاً

البداية كان هناك نوع من الانسجام بين الجيل الأكبر سنًا وبينهم من حيث أن هدفهما المشترك كان التغيير، وبدا لوهلة أن هذا الفرق في السن لصالح الحركة، لكن سرعان ما اختلفت توجهات الطرفين وكان العمال الشباب يرددون «الدم القديم ضدنا».

البدء في طرحه. الشيء الرئيسي هو عدم كبح جماح المتحمسين تجاه بعض اليوتوبيا المثالية حيث كل شيء ينجح. لقد فشلت، حصل شيء خطأ. لقد حدث خطأ. كانت هناك لحظات قطيعة. كان هناك بصيص. كان هناك شعور بشيء يمكن أن يكون مختلفاً. لكن الأمور لم تسِر على هذا النحو. بل بالأحرى، فإن الهزات التي تمّ الشعور بها في ذلك الوقت تحوّلت على وجه التحديد إلى مصنوعات ثقافية، إن جاز التعبير. ما تبقى هو المصنوعات الثقافية، والتي يمكن أن تصبح سلعاً مبردة تباع كشيء يتم استهلاكه بشكل فردي. هذا دائماً جزء من الطبيعة الديالكتيكية لثقافة الفترة الانتقالية؛ بالمعنى الأول، إنها تغذي النضال، وبالمعنى الثاني أنها سوف توفر الشروط لتسليع مستقبلي. وعلى وجه الخصوص، مع الثقافة المضادة للستينيات الآن، فما تبقى منها هو سلسلة من آثار جرى تسليعها. أصبحت بقايا ما تم إدخاله في هذا البعد النضالي جزءاً من عبوة نوستالجية لسلعة، وهذه لم تعد تظهر باعتبارها... إنها لن ترى الضوء أبداً.

شرط وصولنا إلى سلعة الآن، هو أن نقبل أن النضال شيء قد حدث بالفعل، وأنه اختفى.

يتعلق ذلك، إلى حدّ ما، بهذا الدور الذي يمكننا التحدث عنه، هذا «المزاج» الجديد الذي يتحدث عنه كوي. ما هو المزاج؟ إنه تحول ثقافي، تحول ثقافي نحو الفردية و«عقد الأنا»، التفكير من منظور «أنا»، التفكير من حيث الاختيار -الاختيار الفردي- بدلاً من التحول الجماعي.. إلخ.

ما هي الظروف التي أدت إلى ذلك؟ لقد درسنا بالفعل بعض الظروف التي أدت إلى ذلك. وتستطيعون القول، الظروف التي لا بد من الإبقاء عليها باستمرار.

لنلقِ نظرة على الأمر بهذه الطريقة: كيف يمكن أن يكون هناك شخص يفكر بطريقتين... بمعنى أنه ينتمي إلى نوع معين من الهوية -لنقل هوية الطبقة العاملة البيضاء- ومع ذلك يفكرون في أنفسهم كأفراد؟ أظن أنني قدمت الإجابة بالفعل. يحدث ذلك من خلال تحريف الطبقة إلى هوية. كما قلت، تصبح الهوية (الطبقة) إذن مسألة مجموعة من الخصائص الإيجابية التي نعرفها ونمتلكها. والطريقة التي من خلالها نجعلها تتكافأ مع الهوية الفردية أننا نحرف الانتباه بعيداً عن المصالح المشتركة والصراع أو الصراعات المشتركة إلى بُعد الذاتية الفردية. إننا نتشارك جميعاً في بعض الخصائص الإيجابية بالانتماء إلى هذه الهوية الطبقية، ولكن يمكننا تطوير ذاتيتنا بطريقتنا الخاصة ضمن ذلك. نحن لا يجري تعريفنا بالمصالح المشتركة ولا يجري تعريفنا بالتغلب على وضعنا الحالي من خلال تطوير هذه المصالح المشتركة.

أحاول الآن استخلاص عواقب هذه القصة. أحاول التعامل معها كنوع من الأمثولة. كيف انتهى بنا الأمر في هذا الموقف الذي يصفه كوي؟ هذا النوع من خيبة الأمل؟ «انسحاب فردي وتمرد متقطع يتدفقان من وعاء الصراع اليومي المتأجج»(١١).

وبقدر ما كنا قريبين بمجموعة القوى الجديدة هذه من تجاوز

المجتمع، فقد كنا في النهاية في حالة من التشتت الراديكالي، وفقدان الطاقة، وخيبة الأمل، والانغماس في الأنا، والانسحاب.. إلخ. هذا تحول مأساوي في غضون سنوات قليلة. في بعض الأحيان، كانت ذروة هذه المشاكل في أوائل السبعينيات، تسبق بسرعة تدهورها الفوري.

كان يجب أن أدرج هذا [النص]، نوعًا ما، أيضاً لأنني أردت أن يلعب البعد الليبيدي دوراً. مسألة الرغبة، أو بالأحرى... أعتقد أن الرغبة تختلف عن الليبيدو. الليبيدو ليس فقط ما نريده ولكن لماذا نريده. الغاية التي تسبب ذلك بهذا المعنى. وما الذي يتطور عنها؟ هذه النضالات تعبر عنها الثقافة المضادة بوصفها إنتاج أشكال جديدة من الرغبة. تحدثنا عن هذا عندما بدأنا [في المحاضرة الأولى]. لقد تحدثتُ عن الخيار المشترك لتلك الأشكال من الرغبة، عبر فيديو «أبل» Apple.. إلخ. والتي تحول كل شيء إلى الفردية على وجه التحديد، والتي تحول كل رغبة إلى رغبة في أن تكون فرداً أكثر نجاحاً.. إلخ. ما يتطور هنا أيضاً، إذن، هو شبح من نوع مختلف من الرغبة، نوع مختلف من الليبيدو، رغبة في عالم متحول. يمكن القول إن التعبيرات الثقافية، بمعنى ما، على الرغم من أنها أُدخلت في النضالات السياسية، كانت أقوى من نواح كثيرة في القدرة على البقاء مما فعلت النضالات السياسية الفعلية نفسها. هذا هو بالضبط سبب تمكّن هذه التعبيرات الثقافية، بشكل ما، من النجاة من النضالات السياسية وأصبح من الممكن تسليعها بأثر رجعي بعد الحدث.

طالب #٧: آسف، هل يمكنك إعادة الجملة الأخيرة؟

م. ف: لست متأكداً مما إذا كان بإمكاني ذلك! (ضحك في القاعة) ماذا كنت أقول؟

حدث هذا (التسليع) على وجه التحديد لأن التعبيرات الثقافية قابلة لأن تكون متحولة بحيث يمكن تحويلها إلى سلعة بأثر رجعي. لأن طاقة التحول تصبح بعد ذلك نوعاً من بقايا الليبيدو. عندما لا تكون شروط النضال موجودة، لا يزال بإمكانك التوجه إلى الليبيدو، الليبيدو التحوّلي. الذي عليه أن يستمر بلانهاية. يدور رأس المال دائماً حول «الثوري». كلمة «ثورة» هي معرّف رئيسي للسلعة الآن... أنتم تنظرون إليّ باستغراب نوعاً ما... ألا ترون هذا كثيراً؟ استخدام كلمة «ثورة» كسلعة؟ أسماء المطاعم هذا النوع من الأشياء؟ هناك تلك الدعوة إلى التدفق الحيوي، والتحول، والإبداع، كل ذلك أصبح سمة أساسية للإعلانات. هذا ما يناقشه بولتانسكي وتشيابيلو في كتابهما «الروح الجديدة للرأسمالية» إلى حدّ ما. أقول ذلك، ربما لم تقرأوه. لقد كان نصاً مهماً لكثير من هذه المناقشات. لقد كان كتاباً كبيراً جداً -كبيرًا جداً بالنسبة لما كان ضرورياً لهذه المحاضرات- ولكن الكثير من نقاشهما يدور حول كيفية إخضاع الثقافة المضادة وتحويلها وقلبها... لم يكن الأمر أنها هُزمت ببساطة، ولكن أنها دُمجت في البنية الأساسية للرأسمالية الآن، والتي يجب أن تدور حول الإبداع وإعادة ابتكار الذات وما إلى ذلك. وهكذا تنعكس الثقافة المضادة في الشكل الحالي للرأسمالية. لذلك فهي لا تهزمها فحسب، بل تهضمها، وتمتصها،

وتحوّلها إلى خدمة غاياتها الخاصة. وهذا ما يمكننا البدء في النظر إليه الأسبوع المقبل مع ليوتار.

ثمة توتر -ومن المحتمل أن يكون توتراً مثمراً- بين الرغبة والماركسية. «الرغبة المسماة ماركس». ما هي الرغبة في الماركسية؟ ما هو دور الليبيدو، ما هو دور الرغبة داخل الطبقة العاملة؟ ما يقترحه ليوتار، بشكل فضائحي، هو أنه كان هناك رغبة في رأس المال والرأسمالية عند الطبقة العاملة. وهذا بالتأكيد هو الشيء الرئيسي. إلى أي مدى يريد الناس الرأسمالية؟ في المقابل، إلى أي مدى يريد الناس ما بعد الرأسمالية؟ إذا كان رأس المال يحتكر الرغبة، كما اقترحنا في البداية، إذن...انتهى الأمر، أليس كذلك؟ التغييرات التي نحتاجها لن تحدث أبداً. أو بالأحرى، لدينا هذه الرؤية لنوع من المشروع السياسي من ناحية، والرغبة من ناحية أخرى، ولكي يتحقق هذا المشروع السياسي سيكون علينا إخضاع رغباتنا الخاصة. وهذا سيكون إشكالياً للغاية، كما أظن. ربما يكون هذا عكس ما نراه في بعض أشياء الثقافة المضادة. بعض أشياء الثقافة المضادة هذه تقول بأننا نحتاج إلى رغبة فقط. أعتقد أن هذا ما حدث في عام ١٩٧٢ مع الانتخابات في ما يخص ماكغفرن. كانت قوى الرغبة في الثقافة المضادة تقول حسناً لسنا بحاجة إلى قوى العمّال المنظمة. بينما يقول العمّال المنظمون، «حسناً لسنا بحاجة إلى قوى الرغبة. لسنا بحاجة إليها. إنها تخريبية. ومن شأنها أن تقوض الوحدة والإرادة الحازمة والقدرة التنظيمية لمؤسسات العمّال القائمة». هذا التوتر، هذا الفشل في الجمع بين الاثنين (قوى

الرغبة والعمل المنظم)، على ما أعتقد، كان الجزء الذي أريد أن أستخلصه من محاضرة اليوم. هناك شيء بهذا المعنى. هذا ما يعجبني في سردية كوي. كان هناك، للحظة، شيء من الإحساس بإمكانية تنظيم العمل وليبيدو الثقافة المضادة معاً. كان ذلك ممكنًا وإن كان بطريقة مؤقتة في ذلك الوقت. ما أقترحه، إذن، أن الرغبة الما بعد الرأسمالية هي استمرار لهذا الترابط وهذه التمفصلية. سنعود إلى النظرية الأسبوع المقبل، وهو (نص ليوتار) أسهل ولكنه أصعب.

نسيت أن أطلب من شخص ما تقديم النصّ هذا الأسبوع، فهل يمكن لشخص ما أن يقدم لنا ليوتار الأسبوع المقبل؟ (طالب يرفع يده). أي أحد آخر يريد أن يجرب تناوله من زاوية مختلفة؟ حسناً، فقط طالب واحد إذن.

حسناً، شكراً للجميع.

المحاضرة الخامسة

ماركسية ليبيدية

٥ ديسمبر ٢٠١٦

مارك فيشر: حسناً، ما رأيكم في ليوتار؟ [فيشر يخاطب الطالب الذي تطوّع لتقديمه]، أعلم أنك من ستقدم النصّ، لكن ما رأي الآخرين في النصّ؟

طالب #١: صعب.

م. ف: وجدته صعباً؟ حسناً. هل تعتقد أنه كان أصعب من أي شيء درسناه حتى الآن؟ ربما ليس أكثر من لوكاتش...

الطالب الأول: نعم. لا أعرف...

م. ف: إنه سؤال عويص...

طالب #١: شعرت وكأنني ضللت الطريق...

م. ف: حسناً، هل شعر أي شخص آخر بهذه الطريقة...؟

(حديث عام في القاعة).

طالب #١: لم أستطع معرفة ما إذا كان يسخر أو...

م. ف: حسناً، لقد ظلّلت بعض الاقتباسات التي يمكننا المرور عليها، لكن دعونا نسمع أولاً ما سيقوله [الطالب].

(هنا يقرأ الطالب مقدمة طويلة بصوت عالٍ، تلخص بعض المفاهيم والخصائص الموجودة في نص ليوتار؛ اندفاعه نحو «الكثافات» والتأثيرات داخل كتابات ماركس؛ مصارعته الدريدية تقريباً ووصفه لماركس النصيّ المنشطر، الذي يظهر في نص ليوتار بشخصيتين؛ منظّراً عجوزاً وفتاة صغيرة عاطفية في الوقت نفسه، مما يحول الماركسية إلى «تجمع غريب ثنائي الجنس». يُقرأ كتاب «الاقتصاد الليبيدي» الذي أشار إليه ليوتار نفسه بـ«كتابه الشرير»، في الحال، باعتباره نصاً نظرياً عميقاً ومعقداً، وكذلك كعمل من الأدب المتجاوز[1] والأدب الإيروتيكي. حيث يستخدم وجهة نظر مستلهمة من باتايللماركسية من داخل «ما بعد البنيوية» التي ظهرت في منتصف السبعينيات. هذه العلاقة الغريبة بين أساليب وأنواع الفلسفة والكتابة هي جزء مما يجعل نص ليوتار صعباً وآسراً للغاية).

م. ف: إنه نصّ صعب حقاً وأعتقد أنك أحسنت في طرح بعض الأسئلة الكبيرة. دعنا نصل إلى ما أراه جوهر هذا النصّ...

---

(١) الأدب المتجاوز أو المخالف Transgressive literature هو نوع من الأدب يركز على الشخصيات التي تشعر بأنها مقيدة بأعراف وتوقعات المجتمع وتتحرّر من تلك القيود بطرق غير عادية أو غير مقبولة اجتماعياً، نظراً لأنها تثور على القواعد الأساسية للمجتمع، فقد يبدو أبطال الكتابة المتجاوزة مختلين عقلياً أو معادين للمجتمع أو عدميّين. يعد جورج باتاي أحد أبرز كتاب هذا النوع.

أو بالتأكيد ما أفكر فيه على أنه التحديات الرئيسية التي يتم طرحها والتي سيتم تناولها بواسطة بعض النصوص اللاحقة داخل الوحدة -وهذه هي الأقسام- الفقرة الرئيسية من صفحة ١١١، والفقرة التي تبدأ في الصفحة ١١٥.

«ولكن، ستقول، إنه يقود إلى صعود القوة والهيمنة والاستغلال وحتى الإبادة. صحيح تماماً، ولكنه أيضاً يقود إلى المازوخية؛ لكن الهيئة الجسدية الغريبة للعامل الماهر مع وظيفته وآلته، والتي غالباً ما تذكّرنا بميكانيزم الهستيريا[1]، يمكن أيضاً أن تنتج عنها إبادة سكان: انظروا إلى البروليتاريا الإنجليزية، إلى ما فعله رأس المال، عملهم، بجسدهم. ستخبرني، مع ذلك، أن الأمر كان إما هذا (العمل) أو الموت. ولكن دائماً ما يكون هذا أو الموت، هذا هو قانون الاقتصاد الليبيدي، لا، ليس القانون: هذا هو تعريفه المشروط، المشروط جدًا، تعريف على شكل صرخة، على شكل كثافات من الرغبة؛ «هذا أو يموت»، والقصد هذا والموت منه، الموت دائماً فيه، كما لو كان الموتلحاء العمل الداخلي، جلد جوزته الرقيق، وليس كما لو أنه ثمن له، بل على العكس إنه يجعله غير قابل للدفع. وربما تعتقد أن «هذا أو يموت» بديلاً؟! وأنهم إذا اختاروا ذلك، إذا أصبحوا عبيداً للآلة، أصبحوا آلة الآلة، أصبحوا فُحولاً يُنتهكون بالآلة، ثمان

---

(1) يستعيد ليوتار باستخدامه «ميكانيزم الهستيريا» فوكو، تعبير استلهمه الأخير بدوره من إحدى تجارب فرويد، تساءل فوكو ماذا سيحدث لو قلبنا العلاقة بين الجنس والجنسانية رأساً على عقب، ماذا سيحدث إذا افترضنا أن الجنس ليس هو الذي ينتج الجنسانية بل العكس. وكأن ليوتار يقول ليس واضحًا مع هذا التماهي بين العامل وآلته من منهما ينتج الآخر.

ساعات، اثنتي عشرة ساعة يومياً، سنة بعد سنة، فهل هذا لأنهم مجبرون عليها، مغلولون إليها، هل لأنهم يتشبثون بالحياة؟ الموت ليس بديلاً عن العمل، إنه جزء منه، إنه يشهد على حقيقة أن هناك متعة فيه، العاطلون الإنجليز عن العمل لم يصبحوا عمالاً ليظلوا على قيد الحياة، لقد تشبثوا بإحكام وبصقوا عليّ. (مارك فيشر يضحك: أحبّ ذلك) تمتعوا بالإنهاك الهستيري والمازوخي -أياً كانت صفته- من التمسك بالمناجم، بالمسابك، بالمصانع، بالجحيم، استمتَعوا به، استمتَعوا بالتدمير المجنون لجسمهم العضوي، الذي فُرض عليهم بالتأكيد، لقد استمتعوا بتحلل هويتهم الشخصية، والهوية التي بنتها التقاليد الفلاحية لهم، وتمتعوا بتفكك عائلاتهم وقراهم، وتمتعوا بمجهوليتهم الشنيعة الجديدة في الضواحي والحانات في الصباح والمساء»(١).

م. ف: حسناً، أعتقد أن هذا يمكن أن يكون أشبه بكتابة منقوشة لثيمة مساقنا الدراسي بطريقة ما -بالتأكيد بالنسبة لجوانب معينة من المساق، وكذلك له علاقة كبيرة بالأسئلة حول التسريعية- وهو يثير علاقة الرغبة والرأسمالية.

هل الأمر ببساطة أن الرأسمالية تُفرض على الجسد الريفي كشيء كريه تماماً، أم أنها تولّد رغبتها الخاصة فيه، أو، على حدّ تعبيره هنا، تولّد «أشكالاً من القدرة على التحمل»؟ ويريد أن يقول: لا، إنها كذلك! هناك أشكال من التحمل متأصلة في الرأسمالية! إن البروليتاريا، إذن، ليسوا مثل الفلاحين هنا. إن البروليتاريا

-البروليتاريا الصناعية- شيء أُنتج، بشكل ما، في هذا التلذذ بتحلّل العالم القديم.

من ثمّ، فإن ما هو دالّ وأساسي بالنسبة لهذا النص، هو الشيء الذي يمرّ بالفعل في كل جزء من هذا الفصل من الكتاب، وهو الإطاحة بأي مفهوم من خارج رأس المال، بشكل متكرر. هذه هي الخطوة التي يجري القيام بها باستمرار. هذا هو التحرك ضد بودريار على سبيل المثال. سنلقي نظرة على بودريار لاحقاً. سنلقي نظرة على نصّ عام ١٩٧٦ لبودريار «التبادل الرمزي والموت»[١] لاحقاً. جزء من الجدل هناك... حسناً، بودريار نوع من البدائيين[٢]. وما يقوله، مثله مثل ليوتار، هو شكل من أشكال

---

(1) تستند فكرة بودريار عن التبادل الرمزي إلى تحليل مارسيل موس للهدايا في الحياة الاجتماعية للسكان الأصليين، على الرغم من أنه يأخذ الأمر في اتجاه مختلف عن موس، مستخدماً إياه لتحليل ما هو مفقود في المجتمعات الرأسمالية اليوم. وفقاً لبودريار، كانت هناك مجتمعات بدون أن يكون هناك ما هو اجتماعي. لقد كانت موجودة بدون نوع من الأنظمة التمثيلية التي تخلق مظهر الحياة الاجتماعية في الحداثة. بدلاً من ذلك، كانت المجتمعات الأصلية تستند إلى شبكات من الروابط الرمزية. لقد كانت خارج الإنتاج لأن صيغها الاجتماعية استندت بدلاً من الإنتاج إلى الإفراط، والإنفاق، والرمزية. يوجد الإفراط بدلاً من الفائض أو التراكم. لا شيء يؤخذ من الطبيعة دون إعادته. لم تكن مجتمعات ندرة، ولم تحد من«إنتاجها»لتجنب «الفائض». لقد كانت ببساطة مجتمعات خارج منطق الإنتاج.

(2) يقف بودريار في التقليد الفرنسي المتمثل في تمجيد الثقافة«البدائية» أو ما قبل الحداثة على العقلانية المجردة والنفعية في المجتمع الحديث. وهكذا فإن دفاعه عن التبادل الرمزي على الإنتاج والعقلانية الأداتية يقف في تقليد دفاع روسو عن «الهمجي الطبيعي» على الإنسان الحديث، والتضامن الميكانيكي الذي طرحه دوركهايم لمجتمعات ما قبل الحداثة ضد الفردية المجردة في المجتمعات الحديثة، وتثمين باتاي لمجتمعات ما قبل الحداثة، أو افتتان ليفي شتراوس بثراء «المجتمعات البدائية».

الجدل الماركسي. بطريقة ما يمكنكم القول إن بودريار ماركسي أكثر من ليوتار، من حيث أنه يحتفظ بفكرة نقد التكافؤ. الفكرة هي أنه، مع ماركس، ما يحدث في الرأسمالية هو أن كل شيء أصبح له نظير. هذا هو رأس المال أليس كذلك؟ الشيء المادي (X) هنا يساوي كمية افتراضية من رأس المال. هذا هو المقصود بحقن الأشياء في نظام رأسمالي. ويعارض بودريار ذلك في ما يسميه «التبادل الرمزي». التبادل الرمزي، كما يصرح ليوتار هنا، يأتي جزئياً من نظرية موس لتبادل الهدايا -مارسيل موس- فكرة تبادل الهدايا، والتي كانت عبارة عن دراسة لممارسات معينة لما يسمى بالمجتمعات البدائية -ممارسات احتفال البوتلاش[1]- هل سمع أي شخص عنها؟(٢). نعم، في الأساس، إنها شكل من أشكال تقديم الهدايا الطقسية غالباً بعدوانية كامنة (أو ليست كامنة)، حيث تقوم هذه المجتمعات بتصعيد وتصعيد الهدايا التي يتمّ تقديمها، في بعض الأحيان لدرجة أن تحرق القرية بأكملها كـ «ذروة لذلك الطقس!». المسألة مع طقس تبادل الهدايا، أنها لا يوجد ما يعادلها. لا يوجد قانون التكافؤ. إذا أعطيتُك شيئاً واستجبتَ بشيء آخر، فما هو المقياس الذي يجعل هذه الأشياء متكافئة؟ لا يوجد شيء. هذا ما يقوله بودريار. هذا هو منطق الهبة. لا علاقة له بأي نوع من قانون التكافؤ. هذا، إذن، جزء من المجتمعات البدائية يمكن أن يتناقض تماماً مع الرأسمالية. لكن

---

(1) طقس احتفالي يمارسه الهنود الأميركيون على ساحل شمال غرب المحيط الهادئ، يتم فيه توزيع الهدايا لتأكيد أو إعادة تأكيد المكانة الاجتماعية.

ليوتار يريد حقاً رفض أية محاولة لإيجاد مخرج للرأسمالية. إما أن كل شيء بدائي أو أن لا شيء بدائي. أو أن الرأسمالية هي نفسها بدائية... لا توجد منطقة تخريبية. لا يوجد شيء أبعد من نطاق رأس المال. هذا ما يقوله في الصفحة ١٠٨ في الأسفل:

«من ثمّ، فإن هناك شيئاً واحداً يجعلنا نقول: لا يوجد مجتمع بدائي، أي: لا توجد مرجعية خارجية، حتى ولو كامنة، يمكن أن يُصنع منها دائماً ذلك الفصل بين ما ينتمي إلى رأس المال (أو الاقتصاد السياسي) وما ينتمي إلى التخريب (أو الاقتصاد الليبيدي)، وجليّاً حيث الرغبة مقروءة بوضوح، حيث لن يكون اقتصادها الخاص مضطرباً. ويجب أن نفهم بوضوح: أن كلمة «مضطرب» لا تعني «محبط»، أو ملوّث بنموذج غريب وشرير. إنها تعني ببساطة إشكالية الاستلاب...»(٣). وهذا أيضاً ما يرفضه، أليس كذلك؟ فكرة الاستلاب. «فانتازيا المنطقة غير المستلبة» على حدّ تعبيره(٤). هذه الأنواع من الثنائيات، حيث توجد منطقة تخريبية خالصة، منطقة بدائية غير ملوثة بالرأسمالية. لا توجد مثل هذه المناطق. لا توجد مثل هذه المساحات. هذه رسالة لا هوادة فيها في هذا النص. وأعتقد أنه ليس من الواضح ما إذا كان يقصد أنه لم تكن هناك مجتمعات بدائية بهذه الطريقة، أو بالتأكيد ليس الآن، لا توجد إمكانية للوصول إلى أي شيء يمكن أن يعمل بهذه الطريقة. وسيعني ذلك أيضاً أنه لا يوجد ثوري في الخارج أيضاً. أعتقد أنه من المدهش قراءة هذا النص. لقد أطلقت عليه اسم «الماركسية الليبيدية»، لكنه في الواقع لا يتعلق بثورة رغبة على

الإطلاق. إنه هجوم لاذع على من يعتبرهم شركاء مقربين، مثل بودريار، والتوجهات العامة لليسار.

لذلك، ظهر هذا النص، كما قلت في عام ١٩٧٤ -أي بعد ستة أعوام من مايو ٦٨- بعد وقت طويل جداً من تلك الأحداث، أي بعد فترة طويلة من نضج تلك الأحداث... وبالتأكيد أن ذلك يصبغ نبرة النص، إذن... بالنسبة لي، لقد مر عامان قبل أن يحين وقته بعدة طرق -كردّ فعل على ٦٨- أو بشكل واضح كرد على كتاب «ضد أوديب» (١٩٧٢)، أي «ضد أوديب» دولوز وجوتاري، والذي يمكن اعتباره الكتاب العظيم حول عام ٦٨، ينظم ويترجم إلى مصطلحات نظرية الكثير من الأحداث التي وقعت في مايو ٦٨.

أنا أشير إلى مايو ٦٨ كما لو كنتم تعرفون ما هو، ولكن أفترض أن معظمكم يعرف. لقد كان تكويناً ثورياً أولياً في فرنسا حيث انضم العمال والطلاب معاً وانطلقوا في الشوارع، وكان هناك شعور بأن الثورة وشيكة. لم ينجح الأمر بهذه الطريقة. كان هناك ردّ فعل عنيف. اليمين دعم السلطة.. إلخ. بل إن بعض الناس يقولون إن احتواء اليمين لما حدث في مايو ٦٨ كان بداية أو انطلاقة بناءٍ نحو النظام النيوليبرالي الذي جاء لاحقًا.

لكن «ضد أوديب» لدولوز وجوتاري، وقد قلت، بطريقة ما، إن عدم وجود دولوز وجوتاري في قائمة القراءة اللازمة لهذه المحاضرات كان غريباً إلى حدّ ما بطريقة معينة، لكنهما موجودان

في غيابهما... يجلب دولوز وجوتاري، إذن إلى النظرية بعضاً من هذه الاصطفافات التي حدثت في عام ٦٨؛ فكرة الرغبة والثورة معاً، فكرة تيارات الثقافة المضادة بالإضافة إلى اليسار. وفكرة نوع مختلف من الذات الثورية -إذا كان مصطلح «الذات» مناسباً حقاً هنا- كما سنرى عندما نصل إلى التسارعية، فإن أحد أشهر المقاطع في «ضد أوديب» هو الذي يرفضان فيه فكرة القدرة على الانسحاب من الرأسمالية. إنهما لا يتحدثان عن الانسحاب من السوق العالمية وبدلاً من ذلك يتحدثان عن تسريع العملية. إنه مقطع مشهور بالغموض من الكتاب. محاولة أخرى، بعد ماركوزه ومدرسة فرانكفورت، للتفكير في فرويد وماركس معاً. وكما هو الحال مع ماركوزه، هناك محاولة للتفكير في الرغبة أو الليبيدو ليست مقترنة بالضرورة بالسخط في الحضارة. يتمثل التشاؤم الكبير لفرويد في تلك المعادلة: فكرة أنه بقدر ما توجد حضارة هناك سخط لأنه، كما نظرنا مع ماركوزه، لن تتناسب الرغبة أبداً مع تنظيم الحياة الذي يتطلب العمل. العمل ينطوي على هذا النوع من إخضاع الرغبة. كل أشكال القمع الأخرى تتبع ذلك.

نعم. لذلك، يمكن اعتبار كل هؤلاء، ليوتار وبودريار وماركوزه ودولوز وجوتاري، محاولات للإطاحة بهذا الأمر (إخضاع الرغبة)، وإعادة التفكير في الرغبة وعلاقتها بالسياسة، وإعادة التفكير في الكيفية التي كان من الممكن أن يبدو عليها مجالنا الاجتماعي إذا لم يكن قائماً على هذا التكيف الحتمي [والحاجز المسدود] بين الرغبة والعمل.

أعتقد أننا مع ليوتار ما زلنا لا نملك هذا المشروع الإيجابي كثيراً في هذا الفصل من الكتاب على الأقل، أو في أي مكان آخر فعلاً. وهناك نوع من الاتجاه المثير للاهتمام في هذا النص، أليس كذلك؟ وبغضّ النظر عن حقيقة أن لديه نوعاً من السخرية ضد نيتشه في مرحلة ما، فإنه نص نيتشوي تماماً، على ما أعتقد، ويمكنك أن ترى تأثير دولوز وجوتاري. جزء من تأثير دولوز وجوتاري هو اتجاه نحو المحايثة[1] -تأكيد نحو المحايثة- نحو نوع من التسطيح، تجاه تلك الفكرة القائلة بوجود سطح واحد فقط، ضد الثنائية، ضد فكرة الانقسام بين... أظن ضد فكرة الأنواع المختلفة من الانقسامات -بين البدائي والحديث على سبيل المثال- وأيضاً في ما يتعلق برفض النقد، على ما أعتقد. إن رفض النقد هو أيضاً نوع من تحرك نيتشوي دولوزي-جوتاري. فكرة التفكير من منظور الكثافات بالنسبة للصفر، وهذا أيضاً نوع من التفكير الـ دولوزي-جوتاري.

طالب#٢: (سؤال غير مسموع، على الأرجح حول أحد مفاهيم ليوتار الغريبة والغامضة؛ «الصفر العظيم»).

م. ف: أجل. أعتقد أن الأمر يشبه إلى حدّ ما عندما يتحدث دولوز وجوتاري عن «الجسد بدون أعضاء». إنها نقطة الإمكانية القصوى، حقاً، حيث بدلاً من وجودك وغيابك يكون لديك صفر وكثافة بالنسبة للصفر. عندما يتحدث دولوز وجوتاري عن «جسد

---

(1) ترجم مصطلح immanence الأساسي في فكر دولوز إلى العربية بـ المحايثة.

بدون أعضاء»، يكون الأمر مشابهاً لذلك. هذه الفكرة عن شيء ما هو نوع من الافتراضية الخالصة. الصفر هو حدث نعتمد عليه ونقوم بحساب الكثافات في ما يتعلق بهذا الحدث.

طالب#٣: إنه مثل مستوى استقرار نسبي؟

م. ف: الصفر؟ نعم، قد تكون هذه إحدى طرق التفكير في الأمر. لكن الصفر هو فقط الطريقة التي نفكر بها بشأن الصفر. إنه نقطة غياب أي شيء موجود بالفعل. إذا كنت تفكر في الكثافات على مقياس -شدة درجة الحرارة أو أي شيء آخر- صفر، فهو في نفس الوقت غياب لدرجة الحرارة، بطريقة ما، ولكنه أيضاً المرجع الذي تقيس عليه... إنه أيضاً نوع من درجة الحرارة. الصفر درجة حرارة. إنه نقص في درجة الحرارة والشيء الذي تُحسب منه جميع درجات الحرارة الأخرى وأعتقد أن هذه هي الطريقة للتفكير في الصفر.

طالب #٤: وهل هذا أيضاً هو الجسد بدون أعضاء؟

م. ف: حسناً، أعتقد أنه قريب من جسد بلا أعضاء، أجل.

طالب #٤: الأمر يتعلق بامتلاك الحضور ولكن بدون...

م. ف: نعم، أعتقد أنه عندما تكون الأشياء صفرية، لا يُسمح لها أبداً...

طالب #٢: (سؤال آخر غير مسموع، يسأل عن المزيد من المفاهيم الغريبة لليوتار).

م. ف: ربما إذا نظرنا إلى قسم معين حيث يستخدم كلمة «صفر». (يبدو أن الطلاب كلهم يبحثون في النصّ عن مثال وثيق الصلة بالموضوع) إنه ليس شيئاً فكرت فيه هذه المرة عند القراءة خلال النص...

طالب #٣: إذا أردت، يمكنني أن أقرأ. ففي هذا الكتاب، يوجد فهرس مصطلحات...

م. ف: نعم، حسناً، الفهرس معقد مثل النصّ نفسه...

طالب #٣: ... ويوجد تعريف لـ «الصفر العظيم». الصفر العظيم هو «الاسم الذي يطلقه ليوتار على المثال القياسي المرتبط بميكانيزم معين ولكنه مُلح على الشريط الليبيدي[1]»(٥).

ولديه أيضاً تعريف آخر لـ «الشريط الليبيدي»: «... يتم طيّ الشريط الليبيدي مرة أخرى في حجم مسرحي له داخل وخارج

(1) يفتتح ليوتار كتابه «الاقتصاد الليبيدي» بمشهد لجسم يجري قطعه وفتحه إلى أن يصبح مسطحًا يشبه الشريط. ثم يبدأ ليوتارفي وصف المنطقة التي تحدث فيها الكثافات الرغبوية والتي تلتقي فيها بالأداة dispositif التي توجه طاقة الرغبة. هذه المنطقة مادية مثل الجسد، لكنها لم تنتظم بعد. ثم يتم ربط الشريط المسطح الذي أصبح عليه الجسد من طرف إلى طرف على نحو دائري ومتحرك. ثم يتم تشغيله، حيث يدور بسرعة بحيث يضيء باللون الأحمر من شدة الحرارة. يمثل الشريط «العمليات الأولية» للرغبة والكثافات التي تدور فيها الطاقة الليبيدية. نظرًا لأن الشريط الليبيدي عبارة عن شريط متحرك، فإن الرغبة تدور على سطح واحد فقط؛ لا يوجد داخل أو خارج. من خلال تخيله النظري للشريط الليبيدي، أو شريط الرغبة، يقدم ليوتار وصفاً لكيفية عمل العالم من خلال تفاعل الكثافات والطاقات الليبيدية المُثيرة والهياكل المستقرة التي تستغلها وتثبط شدتها (الأنظمة السياسية أو الاقتصادية مثلاً). فالشريط هو المساحة التي تلتقي فيها الكثافات الرغبوية بالأدوات dispositifs التي تستخدم ضدّ أو مع الأنظمة والبُنى.

(المظهر/ الجوهر، الدال/ المدلول). ثم يُنظر إلى الداخل في النهاية من حيث ما يجري في الخارج. أحد أهم الأشكال الخارجية هو الصفر العظيم الذي يُستخدم كمصطلح عام لتغطية العالم الأفلاطوني للأشكال، الإله، ونمط الإنتاج الأصيل، والقضيب.. إلخ. كل هذه الأمثلة -وعلى الرغم من اختلافاتها- هي آثار تباطؤ الشريط، في إشارة إلى الكثافات التي تخترق الشريط الليبيدي إلى مكان آخر يبدو أنها تفتقر إليه حين كانت محصورة على الجزء الداخلي. وبالتالي فإن الصفر العظيم هو مركز فارغ يختصر التعقيد الحالي لما يحدث فور حدوثه على الشريط إلى «غرفة الوجود والغياب». في وصفه للصفر العظيم يرغب ليوتار في إظهار أن جميع نظريات الدلالة هي في الأساس «عدمية»(٦).

(صمت).

م. ف: نعم...

(الجميع يضحك في القاعة).

طالب #٣: أعتقد أن الاقتباس الرئيسي «الصفر العظيم الذي يستخدم كمصطلح عام لتغطية العالم الأفلاطوني للأشكال، الإله، النمط الأصيل للإنتاج، القضيب» هذه علامة من الخارج ربما، الخارج الذي يقاومه ليوتار باستمرار... لا أعرف...

م. ف: نعم، أعتقد أن هذه هي المساهمة الـ دولوزية-جوتارية حول الصفر العظيم. عند قراءته بهذه الطريقة، يصبح الصفر العظيم شيئاً يتم تجنّبه في كل هذه النظريات مثل هذه النقطة من

الخارج، حيث يمكن فصل الخارج عن الداخل. وكل هذه الآلات المعقدة، التي لا تأتي كثيراً في هذا الفصل من الكتاب، في الواقع إنني كنت أحاول تجنب كل هذه الأشياء حول الشريط الليبيدي... إلخ. لأنني بصراحة لم أتمكن من فهمها بشكل عميق. (يضحك مارك). لكن مع الصفر العظيم، يصبح الشريط الليبيدي طريقة لتأسيس الخارج، إذن الخارج -النمط الأصيل للإنتاج أو عالم الأشكال.. إلخ- الشريط الليبيدي شيء من شأنه أن يعمل على استقرار التوتر بين الخارج والداخل، هذا ما يحاول النصّ قوله.

ما يحاول ليوتار طرحه إذن هو مساحة خالية من هذا التمييز بين الداخل والخارج. إنه يحاول أن يفسر مكان ظهور الداخل والخارج، والتمييز بين المظهر والواقع نفسه... إنه يحاول تقديم تفسير لذلك، من أين يأتي، وأيضاً أن يفسر كيف أنه غير موجود بالفعل، في النهاية. لذلك، في النهاية، لا يوجد سوى هذا المستوى الواحد من الكثافات. هذا هو رسم الخرائط الليبيدية الذي يحاول ليوتار توضيحه. ومع ذلك، هناك أيضاً معنى أن هناك تمييزاً بين الداخل والخارج، المتسامي والمحايث، فضاء لكيف هي الأشياء حالياً وكيف هو الخارج الثوري. تستمر هذه الأشياء في الظهور باستمرار، ولكن كيف؟ ما هي آليات هذه الظهورات؟ هذا ما يحاول في النهاية تفسيره، في هذا العمل المعقد نوعاً ما.

طالب #٢: في المقدمة، يحاول المترجم التحدث بوضوح عن كيفية ظهور [هذا النمط] من اللغة في الترجمة من الفرنسية إلى

الإنجليزية... (غير مسموع)، لكني أعتقد أن هذا النصّ مختلف تماماً عن أي شيء قرأناه حتى الآن... لأن كل هذه المزاعم التي يُدلي بها أثناء محاجاته لا تكتمل، لكن فهم الحجج أصعب بكثير من الادعاء الأخيرالذي يدلي به: البروليتاريا ترغب في المعاناة. أعتقد أنه يتعمق في السيميائية والكثير من الأشياء الأخرى لدعم هذه النقطة، وأنا لا أفهم نصف النقاش.

م. ف: ألا تفهم نقاشه حول رغبة البروليتاريا...؟

طالب #٢: على سبيل المثال...

م. ف: حسناً، نعم...

طالب #٢: مثل تلك الفقرة التي قرأناها. إنها ليبيدية، عاطفية، يمكنك أن تفهمها. لكن من منظور المحاجة، لا يمكنني فهمها. لا أستطيع أن أرى من خلالها وأشعر أن...

(الصوت غير مسموع).

م. ف: نعم... السؤال هو، هل ثمة محاجة على الإطلاق؟ هذا جزء من تردّدي. أن أقول إنها محاجة... أنت تقول إنها كذلك، لكنني أتساءل عما إذا كانت «المحاجة» هي المصطلح الصحيح تماماً لما يحدث في هذا النص. وربما «قرأتها بشكل خاطئ» بمعنى عدم قراءتها بالضرورة من حيث المحاجة على الإطلاق. ولكن من حيث... حسناً، لنقبل الأمر كما هو في ظاهره، يقول ليوتار: «لن أفسر ماركس». لن يفسر ماركس. إنه لن ينتقد ماركس.

ماذا سيفعل بدلاً من ذلك؟ سوف يعمل، بكثافة معينة، في النصّ الماركسي. وسيعمل مع وضد بعض الطرق السائدة في قراءة ماركس، وقراءة ما هو موجود في ماركس. وهذا ما هو إشكالي إلى حدّ ما... أعتقد أن هناك مشكلة تتعلق بالجندر تستمر في الظهور من خلال النصّ. تظهر أولاً في هذه التعارض بين ماركس العجوز وماركس الفتاة الصغيرة. ما هو ماركس العجوز؟

طالب #٣: منظّر؟ كاتب؟

م. ف: أجل. إنه نوعاً ما كاتب-نائب عام. هذا هو ماركس الذي يقيم القضية ضد رأس المال. النائب العام العظيم ماركس. هذا هي الأداة التي نتعامل معها، وهي طرق لاستنباط ميول معينة داخل ماركس نفسه... ما هو ماركس الفتاة الصغيرة إذن؟ إذا كان ماركس العجوز هو النائب العام الذي يقيم دعوى ضد رأس المال، فما هو ماركس الفتاة الصغيرة؟

طالب #٣: الجانب المسحور برأس المال؟ الذي تم إغواؤه من قبل رأس المال؟

م. ف: أنا لست... هل هذا صحيح؟... لا أعتقد ذلك. بالأحرى أعتقد أن ماركس الفتاة الصغيرة هو...

طالب #٤: ماركس المستاء من انحراف رأس المال؟ جزء آخر من نفسه؟

م. ف: أجل. كلاهما ماركس.

طالب #٢: (سؤال غير مسموع).

م. ف: نعم، ولكن... إذا نظرنا إلى الصفحة ٩٨:

«تقول ماركس الفتاة الصغيرة البريئة: أترى، لقد وقعت في حب الحب، يجب أن يتوقف هذ، هذا الهراء الصناعي والكادح، هذا ما يجعلني قلقة، أريد أن أعود إلى الجسد الـ (لا)عضوي؛ لقد تم الاستيلاء عليه من قبل الباحث الملتحي العظيم حتى يتمكن من إثبات فرضية «أن من غير الممكن إيقافه»، ولكي يقدم شهادته -بوصفه مستشاراً للفقراء ومن بينهم ماركس الفتاة الصغيرة- على استنتاجاته الثورية؛ لكي يمنحها، هي (ماركس الفتاة)، هذا «الجسد الكلي» الذي يحتاجه هو، هذا الطفل، على الأقل طفل الكلمات هذا الذي من المتوقع أن يكون ضعف (الطفل الأصغر المولود أولاً) طفل من لحم، طفل من البروليتاريا، طفل من الاشتراكية. لكن للأسف، إنه لا يعطيها هذا الطفل. لن تمتلك أبداً هذا «الكل الفني» أمامها، هذه الكتابات «بكليّتها». سيكون لديها معاناة تنمو أمامها وفي داخلها، لأن نائبها العام (ماركس العجوز) سيكتشف في سياق بحثه، بقدر ما هو بحث لا نهائي، متعة غريبة: نفس المتعة التي تنتج عن استنساخ الدوافع ثم تفريغها في التأجيل»(٧).

أعتقد أن هناك تعارضاً أساسياً ودالّاً، إنها (ماركس الفتاة) تريد للأمر أن ينتهي. وهذا، كما قلت، جزء من سلسلة الجندريات الإشكالية عبر النص. ماركس الفتاة الصغيرة ساذجة نوعاً ما. ماركس الفتاة الصغيرة لا تحب الرأسمالية وتريد تجاوزها. في حين

أن ماركس العجوز يقيم قضية ضدّ الرأسمالية، ويجب أن ينجبا معاً هذا الطفل الذي يجب أن يكون الذات الثورية للبروليتاريا. لكن هذا الطفل لا يأتي أبداً، لأن ماركس العجوز لم ينته أبداً من ملاحقة القضية المرفوعة ضد رأس المال. هذا هو الشيء الذي يخص التأجيل. لا تأتِ، ليس الآن. لاتأتِ أبدًا. لم تنتهِ القضية أبدًا.

طالب#٤: وهذا الطفل هو ما تتعلق به كتابة ليوتار.

م. ف: نعم، إذن كتابة ماركس لم تنته قط، أليس كذلك؟(٨).

هذا أحد الأسباب الخفية، الدافع.. إنه تعليق على عمل ماركس. يتعلق الأمر بالقضية المرفوعة ضدّ رأس المال أكثر مما يتعلق بإكمال هذه القضية. ويتعلق ذلك جزئياً بالتحول إلى التطبيق العملي، بدلاً من القضية النظرية ضد رأس المال. هناك نوع من التواطؤ بين قيام ماركس بإثارة قضية ضدّ رأس المال ورأس المال نفسه.

طالب #٢: إذن فهو يقول إن ماركس -أو الماركسية- يستمتع بالرأسمالية ولا ينتهي منها لأنه سيفقد ثقافتها النقدية؟

م. ف: نعم، أعتقد ذلك. هذا جزء منه. إن تأجيله اللانهائي للتخلص من موضوع النقد [يعني] في نفس الوقت... أن النقد لا ينتهي أبداً. لم ينته النقد أبداً، مما يعني أن العمل على التخلص من رأس المال لا يمكن أبداً أن يبدأ حقاً. والعكس صحيح، أليس كذلك؟

طالب #٢: ما هي قدرة الفتاة الصغيرة على الفعل إذن؟

م. ف: حسناً، إنهما، بطريقة ما، جزء من الشيء نفسه، أليس كذلك؟ هذا هو الأمر الآخر. إنهما جزء من هذا الجسم غير المستقر الذي ليس كلاً. هذا هو الشيء الآخر عن الـ «(لا) عضوي»، أليس كذلك؟ الجسد الذي لديه الرغبة في العودة إلى كلٍّ ما. لا يوجد كل. لا يوجد جسد غير مقسم. أعتقد أن هذا يعني عدم وجود طبيعة. لا يوجد عالم خالص. لا يوجد عالم نقيّ غير فاسد. لا يوجد سوى أجساد منقسمة وغير متكافئة لا يمكن أن تتّسق مع نوع من الكليّة أو الوحدة، أبداً. ثم يصبح ماركس نفسه مثالاً آخر لهذا النوع من الجسد في هذه المنطقة.

طالب #٥: هل تمثل ماركس الفتاة الصغيرة أيضاً حلم الثورة داخل كتاباته أيضاً؟

م. ف: هكذا أفهم الأمر. لكنه نوع من الحلم الساذج، أليس كذلك؟تقول «لننتهِ من ذلك. انتهى الأمر».

يبدو لي أن الزعم الرئيسي، المتكرر أيضاً -وسيكون هذا جزءاً من المحاججة، بقدر ما توجد محاججة- هو حول هذا المفهوم (بعدم وجود) خارج. لا يوجد مستوى واحد فقط من الكثافات التي توجد عليها أجسام هائلة من أنواع مختلفة محدّدة بتأثيراتها، محددة من حيث تأثيرها وكثافتها، بدلاً من سطحها وعمقها وحجمها، كما لو كان هناك نوع من السطح وتحته يوجد مظهر أعمق فهمه. بدلاً من ذلك، انظروا إلى الأجسام، الكثافات، التأثيرات [في ذاتها]... هذا هو المفتاح. من المؤكد أن الرسالة، في جميع أنحاء هذا الفصل من

الكتاب، هي أنه لا يوجد خارج لما نحن فيه (الرأسمالية). لذلك، لا يمكن أن تُوكل للبروليتاريا موقعاً من الخارج. لا يريد ليوتار التمييز بين الداخل والخارج على الإطلاق. التمييز بين الداخل والخارج [نوع من] التمثيل الإشكالي للمسرح الذي يحاول التغلب عليه بهذا النموذج من الكثافات والتأثيرات[1](٩).

إذن، إحدى طرق النظر إلى البروليتاريا أنها كيان مصطنع محض. لكن، بطريقة ما، كل شيء مصطنع لأنه لا توجد طبيعة. فكرة الطبيعة مقابل الثقافة ستُعيد كتابة هذه الفروق التي يحاول ليوتار بلا توقف أن يقوضها خلال هذا الفصل من الكتاب.

إن ما يحدث لمن لا يريد أن يدرك أن الاقتصاد السياسي هو اقتصاد ليبيدي، أنه يعيد بعبارات أخرى إنتاج نفس الفنتازيا حول وجود منطقة مُستخرجة تحمي الرغبة من كل محاولة غادرة لنسخها إلى الإنتاج والعمل وقانون القيمة. فانتازيا وجود منطقة غير مستلبة(١٠).

---

(1) يستخدم ليوتار المصطلحين «كثافات» و«تأثيرات» وتعني المشاعر والرغبات. من منظور التحليل النفسي الفرويدي هي «العمليات الأولية» للرغبة الجنسية، القوى الموجودة في الجسم على مستوى أساسي أكثر من «العمليات الثانوية» للعقل الواعي. ليوتار يستخدم هذين المصطلحين بشكل مجازي لوصف أعمال الواقع والمجتمع ككل، وفصلهما عن ارتباطاتهما المعتادة بالبشر. يصف ليوتار ما هو غير شخصي تماماً بالإضافة إلى الشخصي من حيث المشاعر والرغبات، ويرسم صورة للعالم يتحرك بالطرق التي تُحرك المشاعر بها الناس. يقر ليوتار أن هذا الوصف لكل شيء من الناحية الليبيدية هو «خيال نظري»، مجرّد طريقة للتحدث تعطينا مصطلحات تفيدنا في التنظير حول ما يحدث في العالم.

هذا ما يقوله في الصفحة ١٠٧: «فانتازيا وجود منطقة غير مستلبة»: هذا ما يدور حوله الموضوع كما أفهم، وهو ما آخذه في عين الاعتبار وبقوة من هذا الفصل من كتاب ليوتار. لا توجد منطقة غير مستلبة على الإطلاق. إذن كنا نبحث عن سياسة ما بعد الرأسمالية، ولست متأكداً من مدى جدية بحث ليوتار عن ذلك في هذه المرحلة... كان ليوتار منخرطاً في مجموعات يسارية مختلفة، ويبصق على بعضها أثناء مروره خلال هذا الفصل من الكتاب، لكنني أعتقد أنه كان، في هذه المرحلة وإلى حدّ كبير، في حالة من الرفض الكاره لمواقف اليسار الموجودة بالفعل. لذلك، أرى أنه لا يقدّم حقاً برنامجاً إيجابياً للتحول السياسي على الإطلاق. ربما لهذا السبب أُطلق على ما يقترحه الكتاب اسم ماركسية ليبيدية (ماركسية رغبة). فما يطرحه هو مشكلة. إذا كان هذا هو الحال -إذا لم تكن هناك منطقة تخريبية- إذا تمسكنا بفانتازيا وجود منطقة غير مستلبة، فكيف لنا أن نوضح ما يمكن أن تكون عليه السياسات التحوّلية؟

هذا ما أعتبره على الأقل جوهر هذا النصّ تحت كل صعوباته الخاصة، وتعقيدات السجال فيه...

طالب #٣: إذا لم تكن هناك منطقة تخريبية، كما يؤكد ليوتار... فلا يوجد بديل. لذا فإن ليوتار واقعي رأسمالي.

م. ف: لا، لا أعتقد أنه يقول ذلك. ما يقوله هو بالتأكيد إننا لا نستطيع تصور ما وراءٍ -من حيث الخارج الراديكالي- ليس فيه أي

شيء مشترك مع ما نحن فيه الآن. أليس هذا هو ما يتم اقتراحه أكثر من مجرد الاستسلام لرأس المال؟

طالب #٣: إذن البديل هو داخل الرأسمالية أكثر أو أقل؟ علينا أن نجد بديلاً داخل الرأسمالية.

م. ف: لا أعتقد أن هذا صحيح تماماً. لا أعرف ما يعتقده الطلاب الآخرون بعدما قرأوا هذا النص. لا أعتقد أنه يقول ذلك...

طالب #٣: لا، أنا لا أقول هذا ما يقوله ليوتار، لكن إذا لم يكن هناك خارج ويمكننا إيجاد بديل، فيجب أن يكون البديل في الداخل... أو يجب أن ينطلق من الداخل...

طالب #٦: ألا يبدو تسريعيًا؟..

طالب #٣: نعم، أفكر في ذلك.

م. ف: نعم، بالتأكيد لقد مهّد الطريق لذلك... لا يوجد خارج غير ملوث برأس المال، وهو قول يختلف عن القول بأن الأشياء لا بد من أن تكون دائماً كما هي الآن. الرسالة الضمنية، بالتأكيد، هي أنه علينا تخيل تحول من خارج ما نحن عليه الآن. لا يمكننا الوقوع تحت أي إغراء للبحث عن منطقة غير ملوثة، منطقة غير مستلبة.. إلخ. علينا أن نبدأ من الانغماس الكامل في رأس المال.

طالب #٢: عندما يتعلق الأمر بإيجاد طريقة من خلال هذا النصّ، وكيف يمكننا أو لا يمكننا أن نسلّم للطرق والأشياء البديلة؛

أعتقد أن تمييزه عن دولوز وجوتاري مهم لفهمه. لا أفهم ذلك تماماً، ولكن لأنه من المهم أن نرى كيف يساهم ليوتار بشكل مختلف في عمل أجندة تسريعية مختلفة، كما قلت، عن دولوز وجوتاري، لأن فكرة شق طريقنا من داخل الرأسمالية، عن طريق تكثيف جوهرها، لا تشبههما.

م. ف: نعم، لا تشبههما.

طالب #٢: إذن من المهم أن نعرف كيف أنه ليس مثلها... (يضحك).

م. ف: نعم، كما أفهم، فإن المسألة تكمن في حقيقة أن ليوتار يتراجع عن أي مشروع إيجابي يتعلق بهذا، أليس كذلك؟ على الأقل في ما يخص هذا الفصل من الكتاب. دولوز وجوتاري على استعداد للحديث عن الثورة والسلطة الثورية، لكنهما يريدان فقط التفكير في الأمر بطرق مختلفة عن الطرق الماركسية التقليدية لفهم ذلك، أو مختلفة بالتأكيد عن هذه النماذج التي من شأنها أن تطرح منطقة كاملة خارج رأس المال.

إنها دراما الاستلاب الكاملة. هذه الطريقة الكاملة في التفكير من حيث الاستلاب واللااستلاب، رفض كل ذلك والتفكير من ناحية الكثافات والنزعات، أليس كذلك؟ النزعات التسريعية.

لكن أحد الاختلافات، بالنسبة لي، بين كتابي «ضد أوديب» و«الاقتصاد الليبيدي» هو أن هناك اتجاهاً إيجابياً في «ضد أوديب». بينما لا يوجد برنامج إيجابي هنا (عند ليوتار). ربما أخفقتُ في

اكتشافه. لا أعرف ما يعتقده الآخرون. بالنسبة لي، ربما يكون الكتاب نوعاً من التمرين التشخيصي؛ تمرين تشخيصي أدبي. ليوتار يقرأ ماركس ككاتب. النصّ بمعنىً ما قراءة أدبية. إنه يستخرج المجازات، والاستعارات، والصيغ المفاهيمية في ماركس، وبدلاً من التعليق عليها، يقوم بتشكيلها من خلال نوعه الخاص من عالم الأحلام الأدبي. هذا هو النصّ، بما فيه من آلية معقدة حول النطاقات الليبيدية، والأصفار وكل هذا النوع من الأشياء.

هذا هو السبب في أن نصّ ليوتار يبدو، بطريقة ما، أكثر حداثة من «ضدّ أوديب» بسبب افتقاره إلى... أو لأنه يبدو أنه يتناسب حقاً مع تلك اللحظة، حقاً، بعد الستينيات، بعد السبعينيات، عندما أصبحت المشكلة بوضوح هي: الانغماس في رأس المال، أو عدم وجود أي خارج، أو صعوبة التفكير في الطبقة العاملة الآن على أنها منفصلة عن رأس المال وأنها خارجه. وخاصة في ما يتعلق بمسألة الرغبة هذه، والتي نظرنا إليها في البداية [في المحاضرة الأولى]، مع أمثلة فيديو جينز ليفايس وغيره. سيكون نسخة أخرى من فهم ليوتار، أليس كذلك؟ فيديو جينز ليفايس يعني أنه لا يوجد خارج. لا توجد مملكة سوفييتية حيث لا يريد الناس فيها ليفايس. نحن نتحدث عن فطائر النقانق هنا وكل ذلك. البروليتاريا تريد هذه النقانق بنفس الطريقة التي يريدون بها جينز ليفايس. لكن لا يبدو أن ليوتار لديه إجابة لهذه المشكلة حقاً. الأمر بالنسبة له كأنها مشكلة يجب مواجهتها. لا بد من الاعتراف بها. وإلى أين سنذهب من هناك؟ لا أعتقد أن لديه جوابًا، أليس كذلك؟

طالب #٣: لا.

طالب #٧: لا أعرف. ربما لا أقرأ هذا بشكل صحيح، لكن في نهاية النص، أعتقد أن هناك نوعاً من التغير في اللهجة؟ وهذا في النهاية، في الصفحتين ١٤٨ و١٤٩، حيث يقدم نوعاً ما -ليس حلاً بالضبط ولكن- مفاهيم أكثر إيجابية قليلاً، حيث يبدأ الحديث عن... أولاً، يتحدث عن فكرة ماركس عن تمديد وقت الفراغ وتقليل وقت العمل ثم هناك فقرة مثيرة للاهتمام... لا أعرف، ربما أخطأت في قراءتها.

م. ف: ربما لا!

طالب #٧: نعم، حسناً، سأقرأ فقط بضع جمل.

م. ف: أخبرنا أين؟

طالب #٧: نهاية صفحة ١٤٨ ثم أول جملتين من ١٤٩:

«وتكوين رأس مال إضافي، أنت تدرك جيداً أنه أصبح من المستحيل أن تعزو إليه الفرق الميتافيزيقي بين قيمة الاستخدام والقيمة التبادلية لقوة عاملة مزعومة، فرق سيكون موجوداً فقط في أصل فائض القيمة؛ ولكن ماذا لو كان الأمر يتطلب بشكل عام مجرد عدم مساواة أو مجرد فرق في الإمكانات في مكان ما في النظام، فرق يحدد إطاره في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على أن هذا النظام لا يمكن عزله، ماذا لو كان يتوجب عليه أن يستمد، باستمرار، من احتياطيات الطاقة الجديدة لتحويلها إلى المزيد من السلع. ربما

كان «ينبغي» عليه أن يعتمد في البداية على الطاقة البشرية، لكن هذا ليس ضرورياً له، ويمكنه أن ينجو من الاستغلال جيداً، الاستغلال بالمعنى الذي تفهمه أنت، يا نائب الفقراء العام، ويتطلب مثل أي نظام طبيعي معقد تفوقاً لا رجوع فيه في علاقته الأيضية مع السياق الحيوي الفيزيائي والكيميائي الذي يستمد منه طاقته»(١١).

لأنه قبل أن يقوم بهذا النقد -على الرغم من أنني لا أعتقد أنك ستسميه نقداً- لهذه الصيغ المجردة لكيفية إنتاج فائض القيمة -كما تعلم، قيمة تبادل القوى العاملة- أراد أن ينأى بنفسه عن هذه المفاهيم المجردة وإحضار فكرة الكثافات الليبيدية وراء كل هذا. ربما يقول إن هذه الكثافات ربما، في البداية، يجب أن تأتي من الطاقة البشرية، لكن هذا ليس ضرورياً لها. ربما أخطأتُ في القراءة فقط، لكنها نوع من لحظة تسريعية هنا. أعتقد أن هذه هي أكثر فقراته التي تشير إلى التسريعية، حيث يشير إلى هذه الكثافات الليبيدية في رأس المال التي يمكن أن تأتي من البشر ولكن أيضاً من مكان آخر، مثل الآلات. وعلى الصفحة السابقة -أو الصفحات التي تليها- أعتقد أن هناك مقطعاً يذكر فيه التكنولوجيا والمكننة، ويمكن أن يكون ذلك مصدراً آخر لهذه الكثافات الليبيدية. لا أعرف. ربما هذه مجرد قراءة خاطئة.

م. ف: لا أعتقد أنه خطأ في القراءة، لكنني أعتقد أن المقطع يسلط الضوء، بالنسبة لي، على إحدى صعوبات النصّ. هل ما زالت هذه قراءة ما لماركس؟ أم أنها نموذج لبرنامج سياسي؟ تعرف ما أعنيه؟

طالب #٧: نعم، من الصعب الفصل بين ما هي فكرته وما هي قراءته لماركس، على ما أعتقد.

م. ف: نعم، وما هو أيضاً وضعه في اللعبة لأنواع معينة من الاستعارات أو الشخصيات شبه الأدبية القادمة من ماركس.. إلخ.. إلخ، ولكن نعم، أعتقد أنك على حق، ربما يوجد برنامج محتمل في هذا المقطع.

حسناً. لقد سلطتُ الضوء على بعض المقاطع الأخرى التي قد تستحق المراجعة. لكنني أعتقد أن خطئي هنا -دافعي لاختيار النصّ، بطريقة قد تكون خاطئة- هو رؤيته على أنه يطرح مجموعة المشاكل هذه بدلاً من تقديم مجموعة دقيقة من الحجج. بطريقة ما، أعتقد أن الكثير مما يقوله -وهذا ما أعنيه بشأن ما يجعله حديثاً- سيكون بديهياً على وجه التحديد في عصر الواقعية الرأسمالية. الأشياء التي يناقشها ويحاجج فيها بدأت تصبح بديهية في عصرنا. لكن في السبعينيات، ربما، يمكن للناس أن يناشدوا فكرة المجتمع البدائي كمصدر للتغلب على الرأسمالية. كيف نفكر في التغلب على الرأسمالية؟ حسناً، ربما، مثل بودريار، تنظرون إلى المجتمعات البدائية وما لديها من أشكال طقوسية لتبادل الهدايا كبديل. ربما تبحثون عن مساحة أصلية في الخارج. لكن أعتقد أنه بحلول التسعينيات -وأعتقد أن هذا الكتاب تمت ترجمته [إلى الإنجليزية] في التسعينيات- فقد كان طرح ليوتار أمرًا مهمًا للغاية. فبحلول ذلك الوقت، لم يكن هناك حقاً أي شعور بأن هذه الاحتمالية (من الانسحاب البدائي) هي المسألة.

هل هناك جدال في هذا؟ هذه الادعاءات تأسيسية نوعاً ما، أليس كذلك؟ يبدو أنها تأسيسية إلى حدّ ما. لا يوجد مجتمع بدائي، وهذا يماثل القول إن كل اقتصاد سياسي هو اقتصاد ليبيدي. لا أعرف ما إذا كان يناقش ذلك. هل يفعل؟ هذا هو أساس كل ما يقوله... ربما أكون مخطئاً في طريقة قراءتي له.

طالب #٢: ما دور كل تلك الفقرات... الحديث عن الإشارات والتبادل الرمزي وعن أساس فكر بودريار...؟ ماذا تفعل هذه الفقرات هنا؟ لا أفهمها تماماً... كنت أفكر أيضاً في سيرنك وويليامز، «اختراع المستقبل»، النصّ الذي قرأناه في الجلسة الأولى. هل يجب أن ننظر في كل تلك الاقتراحات والحجج؟ لأن هذه الاقتراحات تمّت مناقشتها جيداً في هذا الكتاب. أينبغي أن ننظر إليها باعتبارها اقتراحات ساذجة تماماً في مواجهة هذا؟ ما مدى قوة استمرارها حتى يومنا؟ هل يمكننا التفكير، على سبيل المثال، في المقترحات المخفية في «اختراع المستقبل» -أو التسريعية بشكل عام- وهي تشق طريقها عبر هذا النوع من التشاؤم والعدمية؟

م. ف: مسألة التشاؤم والعدمية مثيرة جداً للاهتمام في ما يخص هذا النصّ، لأن ليوتار يريد دائماً رفض النقد والسلبية. أن يكون في جانب التأكيد. هذا ما قصدته بشأن الشيء النيتشوي. إنه مثل نيتشه، بمعنى أن نيتشه دائماً ما يدور حول التأكيد، ولكنه في الوقت نفسه يهاجم دائماً. ليوتار يفعل ذلك نوعاً ما، أليس كذلك؟ إنه يرفض النقد وعلى ما يبدو فإن كل ما يفعله هو النقد. وهذا نوع من

الجدال المعقد... الارتباطات المعقدة مع بودريار... لكن ثانياً، أود أن أقول إن كتاب «اختراع المستقبل» يتعلق حقاً بالمشكلات التي يطرحها هذا النص. مشكلة «عدم وجود» ممر سهل إلى الخارج، وعدم وجود مساحة ظاهرة بالفعل وغير ملوثة برأس المال... لكن كتاب «اختراع المستقبل» هو نوع مختلف تماماً عن نصّ ليوتار، أليس كذلك؟ أعتقد أن هذا جزء من المشكلة. يكمن جزء من صعوبة كتاب «الاقتصاد الليبيدي» في المستويات المختلفة منه، أحدها، كما أقول، قراءات القراءات، طريقته الخاصةفي التصوير الأدبي. تصويره الأدبي والطريقة التي يبني بها هذه الأنواع المختلفة من الشخصيات... لا يريد أن يسميها مجازية... مُحلّيات مجازية... لكن لنستعمل هذا التعبير في الوقت الحالي. إنه يفعل كل ذلك. إنه مختلف تماماً عن نوع النصّ البرمجي المباشر حول «ما نغيره، وكيف نفعل ذلك، وكيف نخترع المستقبل»... لكن العلاقة ستكون أن ليوتار يطرح المشكلة التي يبدأ كتاب «اختراع المستقبل» في الإجابة عليها، وهو يطرح المشكلة من حيث... -لستُ متأكداً من أنه يستطيع تحديد ذلك بنفسه أبداً حتى لو أراد- نوع المشاكل التي يعرضها علينا... لكنه يحاول أن يشير إلى أوجه القصور في كل هذه النظريات الأخرى كما يراها.

طالب #٤: هناك جزء أعتقد أنه ممتع للغاية. كان إحساسي بهذا النصّ يتعلق إلى حدّ كبير بأنظمة الدلالة وكيف لا يمكن أن تكون موجودة فعلياً بشكل ما. هذا صحيح بشكل خاص عندما يشير إلى لاكان. يقول: «عندما يقول لاكان: الحب هو أن تعطي ما لا

تملكه، فهو يقصد: أن تنسى أن الإنسان مخصي»(١٢). ثم يواصل ويتحدث عن التأثيرات عند لاكان ونظرية لاكان للاتصال، التي تحمل في طياتها فلسفة الموضوع بأكملها، فلسفة الجسد الذي يطارده التملك الذاتي والملكية، نظراً لأن نظرية الاتصال هي بوضوح جزء من النظرية الاقتصادية(١٣). بالنسبة لي، إذن، أفهم ذلك بأن كل شيء يستحيل إلى أرقام. (يضحك).

م. ف: يستحيل إلى أرقام؟

طالب #٤: حسناً، إنه يدل.. أن هناك الكثير من الكثافات في ما يقول...

م. ف: أعتقد أن الأمر يتعلق بالكثافات في هذا النموذج وليس الدلالات. ستكون الدلالات علائقية بالطرق الكلاسيكية التي حللها فرديناند دي سوسور، في حين أن الكثافات تدور حول الدرجات أو الشدة، أليس كذلك؟ لذا، فإن الدلالات تمتلك معناها من خلال علاقتها بالدلالات الأخرى. أما الكثافات فلها كمية... الأمر يتعلق بالكمية، أليس كذلك؟ أكثر مما يتعلق بالأرقام بهذا المعنى... هل الأمر مفهوم؟ الكثافة هي «كميات مكثفة» بتعبير دولوز وجوتاري(١٤). إنه يريد نقل الأشياء إلى هذا المستوى، بدلاً من رثاء الغياب والحضور الذي تجده مع الدلالات في التحليل ما بعد البنيوي للدلالات والمدلولات. لكن هذه مشكلة منفصلة. بالتركيز على هذه الأمور الرأسمالية، دعونا نلقي نظرة على بعض المقاطع في الصفحة ١١٣:

«أخيراً، يجب أن تدرك أيضاً أن مثل هذه المتعة -أفكر في متعة البروليتاريا- لا تقتصر على الإطلاق على أشدّ الثورات صعوبة وكثافة، المتعة لا تطاق. ليس من أجل استعادة كرامتهم سيثور العمال، ويحطمون الآلات، ويحبسون الرؤساء، ويطردون النواب. هناك مواقف ليبيدية، سواء أكانت قابلة للدفاع عنها أم لا، هناك مواقف يجري الاستثمار فيها وينسحب الاستثمار منها على الفور، وتنتقل الطاقات إلى أجزاء أخرى من الأحجية الكبيرة، لتبتكر قطعاً جديدة وطرائق جديدة للاستمتاع، أي التكثيف. لا توجد كرامة ليبيدية ولا أخوّة ليبيدية، هناك روابط ليبيدية بدون تواصل بينها»(١٥).

مرة أخرى، أفهم هذا على أنه رفض لدعوة، ونبرة من نوع معين للخطاب اليساري. «المتعة» -المصطلح اللاكاني، الذي وضع نظريته أيضاً بارت- المتعة، الليبيدو، مقابل الكرامة.

[صفحة] ١١٤، هذه الجملة حول الكمية مرة أخرى:

«كم عدد القضبان الحديدية، وأطنان الحيوانات المنوية، وديسيبلات الصرخات الجسدية وضوضاء المصانع، أكثر وهناك أكثر: يمكن استثمار هذا «الأكثر»، إنه في رأس المال، ويجب أن ندرك أنه ليس تافهًا تمامًا وحسب، نقبل بهذا تماماً، بل إنه ليس أكثر ولا أقل عبثاً من أي مناقشة سياسية حول الأجورا أو الحرب البيلوبونيسية، بل من الضروري بشكل خاص أن ندرك أن هذا الأكثر ليس حتى مسألة إنتاج. هذه «المنتجات» ليست منتجات،

ما يهم هنا في رأس المال، هو أنها تتحمل وتتحمل بكميات كبيرة؛ إنها الكمية، العدد المفروض الذي هو في حدّ ذاته دافع للكثافة، وليس التحور النوعي للكمية، إطلاقاً، ولكن كما هو الحال مع الماركيز دو ساد، الأمر لا يتعلق بالعدد المخيف من الضربات التي يتمّ تلقيها، وعدد المواقف والمناورات المطلوبة، والعدد الضروري من الضحايا...»(١٦).

الكمية نفسها محفّزة، منتجة للكثافة. وهذا جزء من القراءة السادية المازوخية لرأس المال والبروليتاريا التي يحاول ليوتار أن يوضحها في هذا الفصل. مع البروليتاريا هناك رغبة مازوخية. هناك متعة في الخضوع لكثافات رأس المال. يمكن فهم رأس المال بهذا المعنى السادي... كمية من الكثافات والكمية نفسها تصبح مهمة. الكمية ليست فقط أعلى وفوق ما يحدث بالفعل. إنها بحدّ ذاتها دافعاً للأحداث.

قسم آخر؛ صفحتا ١١٥-١١٦. هنا يخمّن ليوتار المشكلة التي نواجهها اليوم. هذا هو قسم فطائر النقانق. (ضحك في القاعة).

«لماذا، أيها المثقفون السياسيون تنحازون إلى البروليتاريا؟ تواسونها على ماذا؟ إنني أدرك أن البروليتاريا تكرهكم، أنتم ليس لديكم كراهية لأنكم برجوازيون، ذوو بشرة ناعمة مميزة، ولكن أيضاً لأنكم لا تجرؤون على قول الشيء الوحيد المهم الذي يمكن قوله، وهو أنه يمكن للمرء أن يستمتع بابتلاع هراء رأس المال، مواده، قضبانه المعدنية، البوليسترين، كتبه، فطائر نقانقها، يبتلع

أطناناً منه حتى ينفجر، ولأنه بدلاً من قول هذا، وهو نفس ما يعتمل في رغبة أولئك الذين يعملون بأيديهم وحميرهم ورؤوسهم، آه، بدلاً من ذلك أنت تصبح قائداً للرجال (خطاب موجه إلى ماركس)، يا لك من قائد للقوادين، أنت تميل إلى الأمام وتكشف لهم: آآ، لكن هذا هو الاستلاب، الاستلاب ليس جميلاً، انتظروا، سنخلصكم منه، وسنعمل على تحريركم من هذا الارتباط الشرير بالعبودية، وسنمنحكم الكرامة. وبهذه الطريقة تموضعون أنفسكم في الجانب الأكثر حقارة، الجانب الأخلاقي حيث ترغبون في تجاهل رغبتنا المرسملة تماماً، أو منعها، أو تجميدها، فأنتم مثل الكهنة مع الخطاة، إن كثافاتنا الخانعة تخيفكم، عليكم أن تقول لأنفسكم: يا لَمَا تعانونه من أجل تحمل ذلك! وبالطبع نحن نعاني، نحن المرسملين، لكن هذا لا يعني أننا لا نستمتع، ولا أن ما تعتقدون أن بإمكانكم تقديمه لنا كعلاج -من أجل ماذا؟- لا يثير اشمئزازنا أكثر. نحن نمقت العلاجات و«فازلينها»، ونفضل أن ننفجر في ظلّ الإفراط الكمي الذي تحكمون عليه بأنه الأغبى. ولا تنتظروا أيضاً من عفويتنا أن تنهض في ثورة»(١٧).

هذا مقطع رائع من الكتابة!

أعتقد، إذن، أن اقتصاد الرغبة في هذه الكتابة لليوتار نفسه، يتعلق إلى حدّ كبير -ليس بعلاقة بمشروع سياسي محدد ولكن- بنوع من الكراهية لجميع النماذج اليسارية القائمة تقريباً التي تستلزم التحول السياسي.

(ربما يكون هذا مستوى تبسيطياً أُخذت فيه الرسالة الرئيسية للنص) كل هذه [المشاريع اليسارية] غير كافية وكلها لنفس السبب، مراراً وتكراراً، من حيث أنها لا تأخذ رغبة أصحاب من جرت رسملتهم على محمل الجدّ. إنهم يرفضونها وبالتالي يواصلون إعادة كتابة الأخلاق. وفي إعادة نقش الأخلاق، استمروا في إعادة التذرع بهذا التمييز بين الداخل والخارج، بين الجوهري والمتعالي، بين عالم رأس المال والعالم خارجه، والذي سيكون نقياً وخالياً من هذا.

لكن التحرر من رأس المال يعني التحرر من الرغبة! أليست هذه هي المشكلة التي يتحدث عنها باستمرار؟ من أجل فهم رأس المال لا نحتاج فقط إلى ماركس، بل نحتاج إلى فهم ماركس جنباً إلى جنب مع الماركيز دو ساد(١٨). هذه هي النقطة المتعلقة بالكمية؛ مع الماركيز دو ساد هناك ألف ضربة أو أي شيء آخر. يصنع ليوتار هذا التشبيه -أو ربما أكثر من تشبيه- بين البعد الكمي للتمتع عند ساد وكميات الطريقة التي يُحسب بها رأس المال. إنه يصرّ باستمرار على هذا العقد بين الرغبة ورأس المال.

طالب #٢: فقط للتأكد من أنني أفهم: ليس المقصود بالتحرر من الرغبة الانسحاب من قدرتنا على الرغبة ولكن التخلي عن التمييز بين ماهي المتعة في الرغبة والمتعة في المعاناة.

م. ف: نعم، أعتقد أن هذا صحيح. أعتقد أن هذا مهم أيضاً. من المهم أن نخرج بخلاصة. علينا أن نتجاهل نموذجاً نفعياً بسيطاً

للرغبة والمتعة. المنفعة هي فكرة أننا نتحرك بعيداً عن الألم ولدينا دافع نحو المتعة. نسعى وراء اللذّة ونتحرك لتلافي الألم. أي شيء من ساد إلى فرويد... على وجه الخصوص في ساد وفرويد، أعتقد أن هناك محاولة للتعبير عن أن هذا ليس هو الحال. هناك جاذبية معقدة لما هو مؤلم. ما هي معاناةٌ يمكن التمتع بها أيضاً. هذه نقطة جيدة. إنها نقطة مهمة حقاً أعتقد أنها متضمنة فعلاً.

هذا له عواقب، أليس كذلك؟ قد يطرح التضمين المشترك للمعاناة والرغبة أيضاً مجموعة من الأسئلة المعقدة، إذن، حول الرأسمالية، أليس كذلك؟ إذا كانت الرأسمالية تجعلك تعاني ولكنك تستمتع أيضاً بهذه المعاناة، فماذا يعني ذلك؟

طالب #٨: أنك مرتبط بها كما لو كانت قدرك؟

م. ف: أجل، صحيح. أنت مرتبط بها، لكنك مرتبط بها ليس فقط من خلال علاقتها بالرغبة. هناك متعة في تناول النقانق وكل هذا النوع من الأشياء، ولكن هناك أيضاً رغبة في الخضوع والاصطناع وخيبة الأمل.

طالب #٢: أليست هذه بالضبط محاولة لجعلنا لا نفكر في السؤال الذي طرحته للتوّ؟ على الأقل بالمعنى العملي؟ أعني أن ليوتار يحاول بشدة عدم كتابة شيء يمكن تفسيره عملياً. هذا النصّ ليس مثل نصّ ماركس، الذي تمّت ترجمته بعد ذلك إلى ممارسة سياسية في الشارع. إنه لا يريد أن يحدث هذا لنصّه. أعتقد أيضاً أن هذا النقد جوهري لرأس المال في حدّ ذاته. إنه يحاول أن يفعل

نفس الشيء في نصّه من خلال توضيح أن كل شيء يكتب على الإطلاق هو نصّ، قبل أن تتمّ ترجمته إلى أي شيء عملي أكثر. نرى هذا في بداية الفصل. هذا المستوى من الكثافات هو مستوى الكتابة نفسها. رأيت هذا الفصل حول «اقتصاد الكتابة»(١٩)، لم أقرأه، لكنني أفترض...

م. ف: هذا سؤال جيد أيضاً. وكذلك يثير مشاكل مثيرة للاهتمام. إذا كان مستوى الكثافات هو الكتابة... فهل هذا يجعل الأشياء، في نهاية المطاف، أكثر أو أقل كثافة؟ لأنه ينتج كل شيء... بمعنى ما تقول هو زعم أن الكتابة قائمة بذاتها بمعنى الكلمة. الكتابة هي ليست كتابة عن شيء في حدّ ذاته. الكتابة عبارة عن دوامة من الكثافات التي ليس لها مرجع أعمق.

هذا يكثف الكتابة، ولكن هذا يعني أيضاً أنها مجرد كتابة. لا تتعلق بأي شيء. إنها لا ترسو على أي شيء. إنها مجرد نص بطريقة ما، وحتى لو كان نصاً مكثفاً بشكل خاص. هناك نوع من الازدواجية، كما أعتقد، هناك في الخلفية، من المحتمل أن تكون مشكلة مثيرة للاهتمام. لكني أعتقد أنها تسلط الضوء على مشاكل ومآزق رغبة ليوتار الخاصة.

يبدو ليوتار هنا... [هو] يتمتع بأسلوب عظيم وموشّى بعناية. إن رفضه لجميع أشكال اليسار الأخرى إلى حدّ ما، ورفضه للوظيفة المتعالية للنظرية -فكرة النظرية أو الكتابة المنفصلة عما تكتب عنه- ينتهي، إذن، إلى هذه السلسلة من النفي أو العوائق، وهذا النوع من

كتابة تداول الذات، أو الكثافة في تداول تبرير الذات، كما يسميها. هل هذا عرض لهذا النوع الرائع من الاستقلالية واكتفاء النصّ بنفسه، أم عجزه أو عدم جدواه؟ حقيقة أن النصّ لا يستطيع فعل أي شيء يتجاوز نفسه؟

أوه، لقد أوشكنا على نهاية المحاضرة...

ما أردت أن يأخذه الطلاب من هذا النصّ هو، حقاً، تلك الأسئلة حول تعقيد الرغبة والرأسمالية، لا سيما في تلك اللحظة التاريخية من السبعينيات، عندما بدأنا حقاً في التفكير في الرغبة باعتبارها إلزامية وجوهرية للرأسمالية -ولا حتى للرأسمالية- إلزامية وجوهرية للعمل، إنها نوع من الرغبة الرأسمالية الملازمة للطبقة العاملة. ماذا نفعل حيالها؟ هل نرفضها؟ هل نفكر حيالها من جانب الأخلاق؟ أم لا؟

يعتقد ليوتار بوضوح أنه لا ينبغي لنا أن نرفضها، ولا ينبغي لنا أن نتعامل مع الأمر من جانب الأخلاق، لكنني لا أعتقد أن لديه نموذجاً واضحاً لما سيكون عليه البديل الأخلاقي بشأنها. يبدو أنه يقترح أنه يجب أن تكون هناك طريقة لأخذ هذه الرغبة بعين الاعتبار أو التعامل معها على أقل تقدير. على مستوى آخر، قد يكون الأمر أكثر من ذلك. قد يكون علينا الاحتفال بهذه الرغبة.

في النهاية، ما أستخلصه من النصّ أنه يتعلق بمآزق النظرية اليسارية. لكن طرح ليوتار في حدّ ذاته مأزق أكبر. وهو لا يقدم طريقة للخروج منه. لأنه بشكل ما استبعد في استنتاجه وجود مخرج

تمامًا، من خلال مواصلته القول: «لا توجد منطقة تخريبية»، لا يوجد خارج...

إذن، من أين أتى هذا الاستنتاج؟ ما الذي يتّجه نحوه؟ هنا ننتهي إلى نوع من العدمية الأدائية، على ما أعتقد، حتى لو كان ليوتار يعتقد أنها ليست عدمية. النصّ نفسه، حتى لو رأينا أنه تداول ذاتي الدفع للكثافات، كما يريد منا أن نفعل، فإنه بحدّ ذاته يبدو عدمياً تماماً. ما فائدته خارج شروطه الخاصة؟

أقترح، من ثم، أن فائدة هذا النصّ هي أنه نصّ تشخيصي. إنه يشير إلى هذه المآزق، ويشير إلى هذه المشاكل؛ المشاكل التي لم تُحلّ بعدُ والتي تطرح كل أنواع الصعوبات الماثلة حتى يومنا هذا.

النموذج القديم البسيط -الاستلاب يعني وجود عالم غير مستلب؛ الكفاح من أجل استعادة العالم غير المستلب- هذا هو النموذج القديم الذي يرفضه ليوتار. نتخلى عنه، لنقُل، دعونا نتخلى عن خيال العالم غير المستلب، غير الملوث برأس المال. ماذا يتبقى لنا؟ هذه إجابة مربكة وصعبة وهي إما أنها إجابة أكثر من كاملة أو غير كاملة على هذا السؤال.

طالب #٩: قد يكون هذا بعيد المنال بعض الشيء، ولكن ربما هذا هو اقتراحه... لقد تحدثتَ عن نيتشه وعندما قال نيتشه «لا توجد حقيقة، هناك فقط تفسيرات». لذلك ربما يكون اقتراح ليوتار لتجاوز هذا هو التخلص من التفسيرات. ينطلق -ويجب أن أقول إنني لم أتمكن من قراءته بعمق كما كنت أرغب- عندما

يقترح أن تفسيرات ماركس تشبه تفسيرات الكتاب المقدس، أو أياً كان.

ثم ندخل إلى العالم الدريدي حيث كل شيء هو نصّ، وليس هناك ما وراء النصّ، لأن التفسيرات دائماً نصوص، على الرغم من أنها ممارسات سياسية. وبالتالي فإن الطريقة الوحيدة لتجاوز هذا، أو ربما أيضاً في نفس الوقت الذي يقترح فيه فوكو «ما هو المؤلف؟»، المؤلِّفان المهمان في هذا النصّ هما ماركس وفرويد لأنهما مَن أسسا هذا الخطاب الآخر، مما يعني أنهما ابتكرا طريقة جديدة لكتابة النصّ مراراً وتكراراً.

لذا قد يكون اقتراح ليوتار أن يكون هذا هو النصّ الأخير لماركس، لأن تعريف الصفر العظيم بدا يشبه إلى حدّ كبير قراءة دولوز للايبنتز و«المونادا»: الخارج هو الداخل ويستمر في الانطواء مراراً وتكراراً(٢٠).

لا يوجد ثابت في الداخل أو الخارج لأنهما يتغيران باستمرار. ويمكن للخارج أن يصبح الداخل، والداخل الخارج، وهذا يعني في النهاية أنه لا يوجد داخل أو خارج. إذن، فإن التخلص من الخارج والداخل والتفسير، سيعني بداية تجاوز الرأسمالية؟ قد تكون هذه هي الفكرة؟ ليس إعلان الممارسة السياسية أو حل المشكلة، ولكن ربما لاقتراح طريقة للبدء في حل المشكلة؟

م. ف: نعم، مثيرة للاهتمام مسألة تجاوز التفسيرات هذه وكذلك تجاوز الحقيقة. لكنّ هناك دائماً مستويين للنص. إنه يشير

إلى... من المؤكد أن ليوتار لا يزال يقدم تفسيرات، ولكن بدلاً من التفسيرات المباشرة، يقدم شخصياته الأدبية، أليس كذلك؟

على سبيل المثال، بدلاً من تقديم تحليل لعمل ماركس بالقول إن هناك اتجاهين فيه؛ ميل نحو النقد وميل أصغر نحو محاولة الخروج تماماً من الرأسمالية، يفترض ليوتار شخصيتي ماركس العجوز وماركس الفتاة الصغيرة وكل تلك الأمور. هذا ليس تفسيراً بقدر ما هو ترجمة اتجاهات معينة مع كتابة ماركس على هيئة شخصيات في كتابات ليوتار، لكنه لا يزال إلى حدّ ما على مستوى التفسير.

هناك أيضاً هذه الفانتازيا عن الكثافة، فانتازيا الهروب من هذا المستوى المتسامي الحقيقي الثاني، والعمل ببساطة على مستوى الكثافات الكمية وليس التفسيرات. هل هذا ممكن؟ وأليست هذه مجرد طريقة لقراءة النص؟

يبدو لي أن هذا غير ممكن حقاً، وأننا ما زلنا، إلى حدّ ما في نطاق التفسير، تماماً كما لا نزال في نطاق النقد. لكن التنصل من النقد والتنصل من التفسير مثيران للاهتمام في حدّ ذاتهما. إنهما ينتجان نوعاً مختلفاً من الكتابة.

حسنّا (بصوت محبط). صحيح. (ضحك في القاعة)، آمل أن نكون قد فهمنا شيئاً من النص.

في المحاضرة المقبلة لدينا نصوص أسهل نسبياً. أوتونوميا، هل يريد أي شخص أن يقدم أوتونوميا ورفض العمل بعد عيد الميلاد؟

(طلاب يتطوعون).

نعم، إنها قصيرة جداً، لذا ربما يمكنك قراءة بعض الأشياء الأخرى. أي شخص يريد أن يقدّم ثوبيرن؟

(طلاب يتطوعون).

هل يرغب أحد في استشارتي بخصوص المقال الذي سيقدمه ولم يسجّل بعد؟

(صمت).

حسناً، إذن يشعر الجميع بالرضا بشأن المقال الذي يفترض أن يقدمه كل منكم في شهر يناير؟ نعم؟ طيب، يمكنكم دائماً مراسلتي حول ذلك عبر البريد الإلكتروني.

(ضوضاء وأصوات عامة أثناء مغادرة الفصل).

الملحق الأول

منهاج المساق الدراسي

بعد وفاة مارك فيشر يوم الجمعة، ١٣ يناير ٢٠١٧، لم تمض الأسابيع العشرة المتبقية من ندوة «رغبة ما بعد الرأسمالية» على النحو المرجوّ. خلال الأسابيع القليلة الأولى، استمر الطلاب في استخدام قاعة المحاضرات في نفس فترات الوقت المقررة للمحاضرة صباح يوم الإثنين، للجلوس معاً وتذكر محاضرهم. في وقت لاحق، مع تقدم الأسابيع، تمّ اتخاذ قرار بمحاولة مواصلة الدورة تكريماً لذكرى فيشر.

تم تحويل المحاضرات إلى نوع من مجموعات القراءة، بمساعدة عدد من أصدقاء وزملاء فيشر والمتعاونين والمؤثرين الذين تمّت دعوتهم للانضمام إلى الطلاب في مناقشاتهم للنصوص التي كان فيشر ينوي استكشافها. تحولت هذه الجلسات التي أعيد بناؤها لاحقاً إلى مجموعة قراءة عامة، تحت عنوان «Nothings Into Somethings» «من لاشيء إلى شيء»، حيث تمت مناقشة بعض هذه النصوص نفسها مرة أخرى في منتدى أكثر عمومية.

فيما يلي عناوين وقراءات المحاضرات العشر التالية (التي لم يعطِها)، إلى جانب قراءات المحاضرات الخمس أعلاه. يعكس هذا المنهج الشكل والمحتوى والإصدارات الأصلية التي استخدمها فيشر، والتي قدمها في صفحة محتويات القراءات اللازمة التي صممها للمقرر الدراسي.

المحاضرة الأولى: ما المقصود ببعد الرأسمالية؟

- نيك سيرنك وأليكس ويليامز، «تخيلات ما بعد العمل» في كتاب «اختراع المستقبل: ما بعد الرأسمالية وعالم بلا عمل» (لندن ونيويورك: فيرسو، ٢٠١٥)، ص ١٠٧ - ١٢٧. (إذا كان بإمكانكم أيضاً قراءة «الخلاصة»، الصفحات ١٧٥-١٨٣).

- ج. ك. جيبسون-جراهام، «التأثيرات والعواطف لسياسات ما بعد الرأسمالية» في «سياسات ما بعد الرأسمالية» (مينيابوليس ولندن: مطبعة جامعة مينيسوتا، ٢٠٠٦)، ص ١ - ٢٢.

- بول ماسون، «أنبياء ما بعد الرأسمالية» في كتاب «مرحلة ما بعد الرأسمالية: دليل لمستقبلنا» (لندن: ألين لين، ٢٠١٥)، ص ١٠٩ - ١٤٦.

المحاضرة الثانية: «ثورة اجتماعية ونفسية ذات حجم لا يمكن تصوره تقريباً»: بوهيميا الثقافة المضادة كتكوين مسبق.

- إلين ويليس، «العائلة: أحبها أو اتركها»، من كتاب «بدأت أرى الضوء: الجنس والأمل والروك أند رول»، (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، ٢٠١٢)، ص ١٤٩-١٦٨.

- هربرت ماركوز، «جدلية الحضارة» من كتاب «الإيروس والحضارة» (لندن: دار أباكوس، ١٩٧٢)، الصفحات ٦٨-٨٣.

المحاضرة الثالثة: من الوعي الطبقي إلى وعي الجماعة

- جورج لوكاتش، «وجهة نظر البروليتاريا» من كتاب «التاريخ والوعي الطبقي». (متاح على الإنترنت في أرشيف الإنترنت الماركسي):
https://www.marxists.org/archive Lukács/works/history

- نانسي. سي. إم. هارتسوك، «وجهة النظر النسوية: تطوير الأرضية لمادية تاريخية نسوية على وجه التحديد» من كتاب «عودة إلى وجهة النظر النسوية ومقالات أخرى» (بولدر، كولورادو: مطبعة وستفيو، ١٩٩٨)، ص ١٠٥ - ١٣٢.

المحاضرة الرابعة: قوة الاتحاد وقوة الروح

- جيفرسون كوي، «أبطال الطراز القديم للطبقة العاملة الجديدة» من كتاب «البقاء على قيد الحياة: السبعينيات والأيام الأخيرة للطبقة العاملة» (نيويورك ولندن: نيو برس، ٢٠١٠)، الصفحات ٢٣-٧٥.

المحاضرة الخامسة: ماركسية ليبيدية

- جان فرانسوا ليوتار، «الرغبة المسماة ماركس» في كتاب «الاقتصاد الليبيدي» (لندن: مطبعة أثلون، ١٩٩٣)، ص ٩٥ - ١٤٩.

المحاضرة السادسة: أوتونوميا ورفض العمل

- سيلفيا فيديريتشي، «الأجور مقابل الأعمال المنزلية» من كتاب «ثورة عند النقطة صفر: الأعمال المنزلية وإعادة الإنتاج والنضال النسوي» (أوكلاند: مطبعة بي إم، ٢٠١٢)، الصفحات ١٥-٢١.

- نيكولاس ثوبيرن، «رفض العمل» في كتاب «دولوز، ماركس والسياسة» (لندن ونيويورك: روتليدج، ٢٠٠٣)، ص ١٠٣ - ١٣٨.

المحاضرة السابعة: تدمير الاشتراكية الديمقراطية وأصول النيوليبرالية: حالة شيلي

- نعومي كلاين، «حالات الصدمة: الولادة الدموية للثورة المضادة» في كتاب «عقيدة الصدمة: صعود رأسمالية الكوارث» (لندن: ألن لين، ٢٠٠٧)، الصفحات ٧٥-٩٨.

- إيدن ميدينا، «علم التحكم الآلي والاشتراكية» في كتاب «ثوريات الإنترنت: التكنولوجيا والسياسة في تشيلي أليندي» (كامبريدج، ماساتشوستس: إم أي تي برس، الصفحات ١٥-٤١.

المحاضرة الثامنة: اختراع الوسط

- كارل فريدمان، «ماركس/ نيتشه/ فرويد/ نيكسون» في «عصر نيكسون: دراسة في القوة الثقافية» (وينشستر وواشنطن: مطبعة زيرو، ٢٠١٢)، الصفحات ٧١-١٠٧.

- يني لويس، «حركتا القبعات الصلبة والحمام: توحيد الصورة» في كتاب «عمال القبعات الصلبة والهيبيين وحركة الصقور: الحركات المناهضة لحرب فيتنام كأسطورة وذاكرة» (إيثاكا ولندن: مطبعة آي إل آر، ٢٠١٣)، ص ١٥٩ - ١٨٥.

المحاضرة التاسعة: ما بعد الفوردية والعصر الجديد.

- ستيوارت هول، «معنى العصر الجديد»، ستيوارت هول ومارتن جاك (محرران)، نيو تايمز: «الوجه المتغير للسياسة في التسعينيات» (لندن: لورانس وويشارت، ١٩٨٩)، ص ١١٦ - ١٣٦.

-باولو فيرنو، قراءة جميع الأقسام من «ما وراء اقتران المصطلحين الخوف/ العذاب» إلى «الفكر كنتيجة» من كتاب «قواعد الجمهور: نحو تحليل أشكال الحياة المعاصرة» (نيويورك: دار سيميوتيكست، ٢٠٠٤)، ص ٣١ - ٦٦.

المحاضرة العاشرة: النسوية التكنولوجية/ النسوية الإلكترونية

- شولاميث فايرستون، «نموذجان من التاريخ الثقافي»، أرمين أفانيسيان وروبن ماكاي (محرران)، ACCELERATE#: القارئ التسريعي (فالماوث: أوربانوميك، ٢٠١٤)، الصفحات ١٠٩-١٣٠.

- سادي بلانت، قراءة الفصول من «بيان سايبورغ» إلى «الشرانق» في كتاب «الأصفار والآحاد: المرأة الرقمية والثقافة التكنولوجية الجديدة» (لندن: فورث إستيت ١٩٩٨)، ص. ٥٨-٨١.

المحاضرة الحادية عشر: التسريعية

- فريدريك جيمسون، «اليوتوبيا كتكرار» في كتاب «التكافؤ في الديالكتيكية» (لندن ونيويورك: فيرسو، ٢٠٠٩)، الصفحات ٤١٠-٤٣٥.

- نيك لاند، «رغبة ميكانيكية» في «نيومون بأنياب» Fanged Noumena مختارات، ١٩٨٧-٢٠٠٧ (فالماوث: أوربانوميك، ٢٠١٢)، ص ٣١٩-٣٤٤.

المحاضرة الثانية عشرة: الشبكة وسخطها (١): هارت ونيجري

- مايكل هارت وأنطونيو نيجري، «ما وراء رأس المال؟» في الكومنولث (كامبريدج، ماساتشوستس. ولندن: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٩)، ص ٢٦٣-٣٢٤.

المحاضرة الثالثة عشر: الشبكة وسخطها (٢): الند للند

- ميشيل باوينز، «الند للند: من التكنولوجيا إلى السياسة»، جان سيرفياس ونيكو كاربنتير (محرران)، نحو مجتمع معلومات مستدام: تفكيك القمة العالمية لمجتمع المعلومات (بريستول: إنتليكت، ٢٠٠٦، الصفحات من ١٥١ إلى ١٦٨.

- جودي دين، «المشترك والمشتركات» في كتاب «الأفق الشيوعي» (لندن ونيويورك: فيرسو، ٢٠١٢)، ص ١١٩-١٥٦.

المحاضرة الرابعة عشرة: لقطة شاشة تعمل باللمس

- جان بودريار، «اللمسي والرقمي» و«الواقعية المفرطة للمحاكاة» في «التبادل الرمزي والموت» (لندن، ثاوزاند أوكس ونيودلهي: سيج، ١٩٩٣)، ص ٦١-٧٥.

- فرانكو «بيفو» بيراردي، «العمل المعلوماتي والتحذير» في كتاب «الرابسودي القلق» (لندن: ماينور كومبوزيشن، ٢٠٠٩)، الصفحات ٣٠-٥٤.

المحاضرة الخامسة عشرة: إعادة اختراع بروميثيوس

- لابوريا كوبونيكس، «مانيفستو حول النسوية الدخيلة xeno-feminism: سياسات من أجل الاستلاب» (٢٠١٥)، متاح على:

http: //www.laboriacuboniks.net/#zero

-هيلين هيستر، «العمل البروموثيوي والواقعية المحلية»، متاح على:

https://www.academia.edu/11571359/Promethean Labours_and_Domestic_Realism

الملحق الثاني

لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة

القائمة الموسيقية[1]

بالنسبة للعديد من الطلاب والموظفين في جولد سميث كوليج في وقت وفاة فيشر، لم يكن هناك أي تجنب للإحساس بالعجز الاجتماعي والسياسي الذي بدأ في وصفه في سلسلة محاضراته. تم التعبير على الفور تقريباً عن رغبة شديدة في مواصلة التحدي المتمثل في التفكيك الجذري المطروح في هذه الجلسات وفي كتاباته بشكل عام، من أجل التعامل مع أزمة مرض «انعدام اللذة الاكتئابي» الذي اجتاح الجامعة في تلك اللحظة - وهي أزمة منتشرة في الصحة العقلية، والتي لم يكن انتحار فيشر خلالها للأسف حادثة منعزلة.

بالصدفة، كان ذلك في صباح الاثنين الأول بعد وفاة فيشر، حيث اتخذت هذه اللحظة السلبية العميقة صدى إيجابياً بشكل عكسي.

---

(1) سلسلة من الأغنيات التي رفعها فيشر على مدونته بتاريخ ١٨ يوليو ٢٠١٥ على الرابط التالي:

https: //k-punk.org/no-more-miserable-monday-mornings

عُقدت كل محاضرة من محاضرات «رغبة ما بعد الرأسمالية» الخمس أول شيء في صباح الإثنين في الساعة ٩ صباحاً. لم تُعقد المحاضرة السادسة أبداً، ولكن بعد انتشار أنباء وفاة فيشر الجمعة يوم ١٣ يناير في جميع أنحاء الجامعة خلال عطلة نهاية الأسبوع، اختار العديد من الطلاب الحضور إلى الفصل الدراسي على أي حال في صباح يوم ١٦ يناير ٢٠١٧. تضاعف عدد الطلاب في الفصل ضعفين وربما ثلاثة، حيث اجتمعت الوجوه المألوفة وغير المألوفة من طلبة البكالوريوس والدراسات العليا معاً في صباح يوم اثنين بائس للغاية، في انتظار أن يدخل فيشر بنفسه من الباب ويكشف المقلب. بعد قضاء بعض الوقت في صمت، بدأت جلسة استماع مرتجلة بدلاً من ذلك. على الرغم من أنه من المحتمل أن يكون الأمر مجرد مثال اعتباطي على الجدولة الإدارية، إلا أنه كان من الصعب عدم إضفاء بعض الأهمية على توقيت محاضرات فيشر.

كان المنشور قبل الأخير على مدونته الشهيرة k-punk قبل أن يصمت إلى الأبد، مجموعة من التسجيلات الصوتية الموسيقية بعنوان مناسب: «لا مزيد من صباحات الاثنين البائسة»، وهو العنوان الذي أعيد استخدامه في مقدمة «الشيوعية السايكدلية» التي لم يكملها.

لقد كانت عبارة تعيد صياغة ذلك القول المأثور القديم المناهض للرأسمالية في ضوء إيجابي جديد: «أنت لا تكره الإثنين، أنت تكره وظيفتك». في السياق المباشر لحياة فيشر، اتخذ الأمر معنى مزدوجاً، كدعوة لإنهاء العمل وربما اعترافاً ليوتارياً ماكراً أنه رغم كل شيء أحب العمل مع طلابه، الذين أحبوا أيضاً العمل معه. مع وضع هذا الفهم في الاعتبار، كان مزيج الأغنيات التي رفعها فيشر على مدونته هو ما

اختار طلابه الاستماع إليه في صباح يوم الاثنين الحزين في منتصف شهر يناير. يبدأ المزيج، بشكل مناسب، مع سليفورد مود يغني «الباحث عن عمل» قبل المرور من خلال صعود وهبوط الثقافة المضادة. البوب السكيادلي المهلوس يتيح خلط الأغاني الشعبية المسجلة ما يفسح المجال للديسكو.

قدر الضغط المصنوع من غضب للطبقة العاملة في القرن الواحد والعشرين يجد نفسه مسخراً ويُعاد توجيهه حتى يتحول المزيج الموسيقي إلى الأغنية المطمئنة لفرقة تشيك Chic من عام ١٩٧٨ «أخيراً أنا حرة». المزيج هو منشط، طريقة لرفع الوعي في الاتجاه المعاكس، حيث يعيد الغضب السياسي اليوم الاتصال بالبهجة الثقافية للثقافة المضادة. لكن هذا المزيج ليس حنيناً إلى لحظة ضائعة. إنه ببساطة يوظف حقيقة أن هذه الأغاني، هذه القطع الأثرية الثقافية، لا تزال موجودة ولا تزال تحت تصرفنا - تماماً مثل الإمكانات التي تمثلها. وبهذا المعنى، فهو مزيج يؤكد الوظيفة السياسية لكل أغنية أكثر مما يؤكد صيغتها الجمالية. إذا نظرنا إليه (إلى مزيج الأغاني) ككل، فإنه يؤثر تلقائياً على الدماغ يدخله في حالة من السخط اللذيذ الذي يعيد إشعال لحظة جمالية مضى زمن طويل منذ أن تم تشييؤها في مجموعة تناسب الوقت، من الأنواع التي تم تسليعها وتسجيلات الفينيل الصنمية. على الرغم من عملية التشيؤ الجمالية هذه، تظل الحريات التي تعد بها هذه الأغاني مليئة بالعاطفة، وهذه الروح المشجعة تهزّ الجسد الخاضع للخروج من رضاه المعاصر.

إنه مزيج موسيقي قد ينزلق من عام ٢٠٠٨ إلى عام ١٩٧٨، لكن

الرسالة مع ذلك تظل موجهة نحو المستقبل. هناك بدائل وهناك غدا. هناك عالم يجب أن يتغير.

قائمة أغاني «لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة»

١. «باحث عن عمل» فرقة سليفورد مودز
(ألبوم «ذا ميكون»، ٢٠٠٨).

٢. «منزل في الريف» فرقة «ذا كينكس»
(ألبوم «وجهاً لوجه»، ١٩٦٦).

٣. «سباق الفئران» فرقة «ذات سبيشالز»
(ألبوم «ذات سبيشالز»، ١٩٧٩).

٤. «الكثير من العمل» فرقة «سينغرز آند بليرز»
(ألبوم «انتقام المستضعف»، ١٩٨٢).

٥. «بوس مان» فرقة «ريذم آند ساوند»
(ألبوم «تراني هنا»، ٢٠٠٥).

٦. «متصل على إنترنت تلفوني» فرقة إمبليكز eMMplekz
(ألبوم «صندوقك تغيّر»، ٢٠١٣).

٧. «سميثرز جونز» فرقة «ذا جام»
(ألبوم أبناء جالسون، ١٩٧٩).

٨. «سأدمر بيت ألعابك» غناء آن بيبلز
(ألبوم «أنا لا أطيق المطر»، ١٩٧٤).

٩. «سفينة الفضاء» لكاني ويست ومغنيي الراب جي إل سي وكونسيكوانسيز
(ألبوم «ترك الكلية»، ٢٠٠٤).

١٠. ترنيمة رقم ١ (لست بحاجة إلى هذا الضغط) لفرقة سباندو باليه
(ألبوم «دايموند»، ١٩٨٢).

١١. حب مخشش، لفرقة «ذا سوبريمز»
(ألبوم «طرق جديدة لكن الحب يبقى»، ١٩٧٠).

١٢. «كوخ هلوسة» لفرقة «ذا تمتيشن»
(ألبوم «كوخ هلوسة»، ١٩٧٠).

١٣. «غاضب»، مايكل جاكسون
(من ألبوم «غاضب»، ١٩٧٩).

١٤. «لا أستطيع التوقف عن اللعب»
لـ د.كوتشو! وجريجور سالت (٢٠١٥).

١٥. «ضائعة في الموسيقى» لفرقة «الأخت سليدج»
(خاص ١٩٨٤ ريمكس نايل روجرز)

١٦. «أخيراً أنا حرة» تشيك، ١٩٧٨

من الغضب والحزن إلى الفرح الجماعي... من العمل الذي لا ينتهي أبداً إلى وقت الفراغ اللامتناهي...
الدخل الأساسي الشامل الآن!

ملاحظات المقدمة

لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة

(١) مارك فيشر، «كيه-بانك أو انقطاع فن الجلام بانك»، مقال من ضمن كتاب «كيه-بانك: الكتابات المجمعة وغير المنشورة لمارك فيشر (٢٠٠٤-٢٠١٦)»، تحرير. دارين أمبروز. لندن: دار نشر ربيتر، ٢٠١٨، ص. ٢٧٣. (GlamPunk هو تعبير يشير إلى اتجاه موسيقي ظهر في أميركا أوائل السبعينيات واستمر لفترة قصيرة حتى منتصفها، وكان بمثابة رد فعل عنيف على حساسيات موسيقى الهيبيز الشعبية التي سادت في الستينيات).

(٢) المرجع نفسه، ٢٧٥.

(٣) مارك فيشر، «النجم الصخري»، مدونة ٦ فبراير ٢٠٠٥:

http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/0049 32.html

(٤) مارك فيشر، «لماذا بوروز عقلاني بارد»، مدونة كيه-بانك ٢٩ أغسطس ٢٠٠٤:

http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004035.html

* يقصد مايكل بوروز الكاتب والفنان الأميركي الذي كان من جيل البيت.

(٥) مارك فيشر، «سبب سايكادلي»، مدونة كيه-بانك، ١٩ أغسطس ٢٠٠٤:
http: //k-punk.abstractdynamics.org/archives/003926.html

(٦) مارك فيشر، «الهندسة العاطفية»، مدونة كيه-بانك، ٣ أغسطس ٢٠٠٤:
http: //k-punk.abstractdynamics.org/archives/003767.html

(٧) المرجع نفسه.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) فيشر، «سبب سكيادلي».

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) مارك فيشر، «كيه-بانك أو انقطاع فن الجلام بانك»، ص٢٧٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(١٤) ضع في اعتبارك على سبيل المثال، المصير الغريب لألبوم فرقة البيتلز عام ١٩٦٧ «نادي الرقيب بيبر للقلوب الوحيدة». بينما يواصل الكثيرون النظر إلى الانفجار الأقصى في التسجيلات على أنه لحظة ثورية لموسيقى البوب، فقد تضاءل إرثه في أذهان العديد من الناقدين الأكثر وعياً سياسياً، والذين مات، بالنسبة إليهم، توقّدها مع الثقافة المضادة. جادل آخرون بأنها أصبحت زائدة عن الحاجة على الفور تقريباً بسبب الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في أوروبا في العام التالي، في مايو ١٩٦٨.

(١٥) مارك فيشر، «شيوعية حبوب الهلوسة» (مقدمة غير مكتملة)، كيه-بانك، ص ٧٥٩.

(١٦) مارك فيشر، «قرية بورتميريون: مكان مثالي للعيش، كيه-بانك، ص ١٢٠.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٧٧٠.

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) يمكن العثور هنا على سرد خيالي غير مكتمل لهذه الحلقة الدراسية: كولكوهون. مات، «تجارب في استدعاء شيطان آكسيس» (الجزء ٠):

https: //vastabrupt.com/2018/03/02/experiments-in-the-summoning-of-an-axsys-demon-part-0

انظر أيضاً: ريزا ناجرستاني، «سيكلوبيديا: التواطؤ مع مواد مجهولة المصدر». فيكتوريا: ريبريس، ٢٠٠٨.

(٢٠) مارك فيشر، «رغبة ما بعد الرأسمالية»، في «ما نكافح من أجله: بيان جماعي راديكالي»، تحرير. فيديريكو كامبانا وإيمانويل كامبيليو. لندن: بلوتو بوكس، كتاب إلكتروني، ٢٠١٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٢١) المرجع نفسه، ص٣٣٠.

(٢٢) المرجع نفسه.

(٢٣) نيك لاند، «رغبة ميكانيكية» في كتاب «نيومون بأنياب» Fanged Noumena مختارات، ١٩٨٧-٢٠٠٧ (فالماوث: أوربانوميك،

٢٠١٢)، ص ٣٣٩.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٤٣.

(٢٥) مارك فيشر، «ثورة اجتماعية ونفسية بحجم لا يمكن تصوره تقريباً»: «أحلام تسريع الثقافة الشعبية المتقطعة»، موقع إي-فلاكس، يونيو ٢٠١٣:

https://www.e-flux.com/journal/46/60084/a-social-and-psychic-revolution-of-almost-inconceivable-magnitude-popular-culture-s-interrupted-accelerationist-dreams

(٢٦) مارك فيشر، «الخروج من قلعة مصاص الدماء»، مدونة كيه-بانك، ص ٧٣٨-٧٣٩.

(٢٧) مارك فيشر، «أمي، ما هو مصاص الدماء الرمادي؟»، مدونة كيه-بانك ٢١ يونيو ٢٠٠٩:

http: //k-punk.abstractdynamics.org/archives/011192.html

(٢٨) فيشر، «الخروج من قلعة مصاص الدماء»، ص ٧٣٩.

(٢٩) فيشر، «لا رومانسية بدون تمويل»، كيه-بانك، ص ٤٢١.

(٣٠) انظر: مارك فيشر، «الواقعية الرأسمالية: ألا يوجد بديل؟» لندن: دار زيرو، ٢٠٠٩، ص ٦٦: «الموضوع المطلوب -موضوع جماع- غير موجود، ومع ذلك، فإن الأزمة، مثل جميع الأزمات العالمية الأخرى التي نواجهها الآن، تتطلب أن يتم بناؤها».

(٣١) فيشر، «لا رومانسية بدون تمويل»، ص ٤٢٠.

(٣٢) فيشر، «بث بلا طبقية: شارع المعونات»، كيه-بانك، ص. ٢٣٧.

(٣٣) يبدو أن الميول الأخلاقية التي أظهرتها برامج أمثال برنامج «بنفتس ستريت» (شارع المعونات) قد فقدت شعبيتها في السنوات الأخيرة. ومع ذلك، تظل النظرة البرجوازية هي السائدة، حتى في العديد من البرامج التلفزيونية التي تدعي أنها تجسد موقفاً أكثر تقدمية بكثير من نوع تلفزيون الواقع. على سبيل المثال، العمل في ٢٠١٨ على إعادة تقديم «الميك أوفر» للعرض الذي ظهر في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين «عين كويرية على رجل عادي» -اليوم يطلق عليه «عين كويرية» وحسب- ثمة فخر برغبة العمل في تحدي الأعراف الاجتماعية، ولكن الطبقة تكاد تكون غائبة تماماً عن أي من حوارات البرنامج، حيث أن ما يسمى بـ «فاب ٥» (أبطال العرض) يصور الرفاهية والرعاية الذاتية على أنها أشكال جديدة من الآداب تتجسد في أذواق وسلوكيات الطبقة الوسطى.

(٣٤) جان فرانسوا ليوتار، «الاقتصاد الليبيدي»، ترجمة إلى الإنجليزية. ايان هاميلتون جرانت. لندن ونيويورك: بلومزبري أكاديمي، ٢٠١٥، ص ١٢٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.

(٣٦) مارك فيشر، «تيرمينيتر ضد آفاتار»، في كتاب «#ACCEL-ERATE: قارئ التسريعية»، تحرير. روبن ماكاي وأرمن أفانسيان. فالماوث وبرلين: أوربانوميك؛ ميرفي، ٢٠١٤، ص ٣٣٩.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٣٤٠.

(٣٨) سليفورد مودز، أغنية «الباحث عن العمل»، ألبوم «ذا ميكون» (تسجيلات A٥٢،٢٠٠٨)، ألبوم «تشابد آب» (زيادة وزن)، (تسجيلات إيبيكاك، ٢٠١٤).

(٣٩) مارك فيشر، مراجعة: ألبوما فرقة سليفورد مودز «فرّق وأخرج» و«تشابد آب»، كيه-بانك، ص٤١٣.

(٤٠) المرجع نفسه.

(٤١) المرجع نفسه.

(٤٢) بيت وولفيندل، «إذن، التسريعية، ما كل هذا الصخب؟»، مدونة ديونتولوجيستيكس، ١٨ فبراير ٢٠١٨:

https: //deontologistics.wordpress.com/2018/02/18/ofta-so-acce-lerationism-whats-all-that-about/

(٤٣) انظر: بنيامين نويس، «استمرار السلبية: نقد للنظرية القارية المعاصرة». أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، ٢٠١٢.

(٤٤) يمكن أن تُعزى أزمة السلبيات هذه إلى الفيلسوف آلان باديو الذي قال في مقابلة عام ٢٠٠٧:

«على عكس هيجل، الذي ينتج له نفي النفي تأكيداً جديداً، أعتقد أننا يجب أن نؤكد أن سلبية اليوم، بالمعنى الصحيح، لا تخلق شيئاً جديداً. إنها تدمر القديم، بالطبع، لكنه لا تؤدي إلى خلق جديد». من هذه اللحظة، يمكننا أن نرى كتابات فيشر حول التسريعية والهونتولوجي ليس

كاهتمامات متمايزة ولكن كاهتمامات متشابكة. في حين أن الهونتولوجي (بمعنى علم ما يسكننا من أشباح Hauntology) تستكشف هذه الأزمة، فإن التسريعية تسعى إلى تصحيحها. انظر: باديو، آلان، سميث، جايسون، وديل لوتشيس، فيليبو: «نحن بحاجة إلى انضباط شعبي»: «السياسة المعاصرة وأزمة السلبي - مقابلة مع آلان باديو»، لاكانيان إنك، ٧ فبراير ٢٠٠٧:

https: //www.lacan.com/baddiscipline.html

(٤٥) لمزيد من المعلومات عن الطبيعة الإنتاجية الفطرية للهونتولوجي (علم ما يسكننا من أشباح) عند فيشر، راجع: مات كوهون، «الموسيقى لها الحق في الأطفال: إعادة صياغة هونتولوجية مارك فيشر»، ١٥ مارس ٢٠٢٠:

https://thequietus.com/articles/27968-matt-colquhoun-egress-mark-fisher-hauntology-essay

(٤٦) نويس. بنيامين، «استمرار السلبية: نقد للنظرية القارية المعاصرة». إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، ٢٠١٠، ص ٥.

(٤٧) بيت وولفيندل، «إذن، التسريعية، ما كل هذا الصخب؟».

(٤٨) جورج لوكاتش، «التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي»، ترجمة. رودني ليفنجستون. كامبريدج، ماساـ تشوستس: إم آي تي بريس، ١٩٧١، ص ١٩٧.

(٤٩) المرجع نفسه، ١٤٣.

(٥٠) يأخذ دولوز وجوتاري في الاعتبار خصوصيات هذه النظرة

للتاريخ وما فعلته لفهمنا للذات الحديثة وقيمها. نظر: جيل دولوز وفيليكس جوتاري، «١٠٠٠٠ قبل الميلاد: جيولوجيا الأخلاق (من تظن الأرض نفسها؟)» من كتاب «ألف هضبة». لندن: بلومزبري أكاديمي، ٢٠١٣.

(٥١) لوكاتش، «التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي»، ص. ١٤٤.

(٥٢) المرجع نفسه، ص. ١٨٦.

(٥٣) المرجع نفسه.

(٥٤) بيت وولفيندل، «إذن، التسريعية، ما كل هذا الصخب؟».

(٥٥) المرجع نفسه.

(٥٦) المرجع نفسه.

(٥٧) نيكولاس ثوبيرن، «دولوز، ماركس والسياسة». لندن: روتليدج، ٢٠٠٣، ١.

(٥٨) المرجع نفسه.

(٥٧) نيكولاس ثوبيرن، «دولوز، ماركس والسياسة». لندن: روتليدج، ٢٠٠٣، ١.

(٥٨) المرجع نفسه.

(٥٩) لمزيد من المعلومات عن «هلوسة الكوربينية»، انظر: كاسبر هيوز، «لماذا الهلوسة الكوربينية هي الثقافة المضادة الجديدة التي

نحتاجها». صحيفة الإندبندت ٢٨ فبراير ٢٠١٨:

https: //www.independent.co.uk/voices/acid-corbynism-labour-jeremy-corbyn-counterculture-a8231936.html

ملاحظات المحاضرة الأولى

(١) إعلان Apple’s Super Bowl لعام ١٩٨٤ متاح للمشاهدة هنا عبر موقع يوتيوب:

https: //youtu.be/2zfqw8nhUwA

(٢) نظراً لمدى اعتماد الإعلان على صور عام ١٩٨٤، اعتبر ورثة جورج أورويل أن الإعلان يمثل انتهاكاً لحقوق الطبع والنشر الخاصة بهم وأرسلوا خطاباً بالإيقاف والكف إلى «أبل». انظر: ويليام كولسون، الأخ الكبير يراقب: حقيقة إعلان «أبل» سوبر باول الأشهر. مجلة قانون دارتموث. شتاء ٢٠٠٩، ٧، ص ١٠٦-١١٥.

(٣) hyperstitional هو مصطلح تمت صياغته خلال فترة عمل فيشر مع وحدة أبحاث الثقافة السيبرانية في جامعة وارويك في أواخر التسعينيات، يشير المصطلح في أبسط أشكاله إلى عملية تجعل التخيلات نفسها حقيقية. تعرّف وحدة الأبحاث السيبرانية المصطلح على النحو التالي: عنصر الثقافة الفعالة التي تجعل نفسها حقيقية، من خلال الكميات الخيالية التي تعمل كإمكانات للسفر عبر الزمن. انظر: وحدة أبحاث الثقافة السيبرانية ccru، الملحق ١: ١٩٩٧-٢٠٠٣.

(٤) يشير VLE إلى بيئة التعلم الافتراضية بالجامعة، خادم مؤسسي لمشاركة المواد التعليمية وأخبار الأقسام وغيرها من المعلومات بين الموظفين والهيئات الطلابية.

(٥) إعلان ليفايس روسيا ١٩٨٤ متاح للعرض على يوتيوب هنا:
https: //www.youtube.com/watch?v=Z3pe-3ZnL8Y

(٦) هذا المقطع من «هل لدي أخبار لك» متاح على موقع يوتيوب هنا:

https: //www.youtube.com/watch?v=3252FSW7OC4

(٧) يشير مصطلح مايو ٦٨ إلى فترة من الاضطرابات المدنية في فرنسا، عندما انضمت احتجاجات الطلاب اليساريين إلى إضراب عام للعمال. أدت الاضطرابات، التي تركزت حول الجامعات والمصانع، إلى توقف اقتصاد البلاد وكادت أن تسقط الحكومة الفرنسية.

(٨) فقط أنطونيو نيجري كان متورطاً في Autonomia. مايكل هارت، المولود عام ١٩٦٠، ويصغر نيجري بخمسة وعشرين عاماً، كان في أمريكا وفي منتصف المراهقة عندما بدأت الحركة.

(٩) لقطة شاشة تعمل باللمس هو موضوع ندوة آخر يأخذ اسمه مباشرة من إحدى مقالات فيشر السابقة. انظر: مارك فيشر، «لقطة شاشة تعمل باللمس»، noon: مجلة سنوية للثقافة المرئية والفن المعاصر، المجلد. ٦: جوانجو، كوريا الجنوبية: مؤسسة بينالي جوانجو، ٢٠١٦.

(١٠) نص من الشريحة ٥: ما هي بعض مزايا مفهوم «ما بعد الرأسمالية» مقارنة بالشيوعية والاشتراكية وما إلى ذلك؟

- لا يشوبه ارتباط بالمشاريع الفاشلة والقمعية السابقة.
- إنه يعني النصر ستنتهي الرأسمالية وسيحل محلها شيء آخر.
- إنه يبدأ مما نحن عليه وأين نحن، ما بنته الرأسمالية بالفعل، ملذاتها بالإضافة إلى اضطهاداتها.

(١١) نص من الشريحة ٦: ما هي بعض عيوب مفهوم ما بعد الرأسمالية؟

- يظل مرتبطاً بالرأسمالية أي أنه قد يكون مذنباً بمركزية الرأسمالية.
- لا يسمي مشروعاً إيجابياً.
- يبقى في زمانية «ما بعد».
- ليس بالضرورة تقدمياً، (انظر: بيتر فرايز: أربعة عقود مستقبلية: الحياة بعد الرأسمالية، اثنان فقط من الأربعة عقود الآجلة تقدمية!).

(١٢) انظر: بيتر فرايز، «أربعة عقود مستقبلية: الحياة بعد الرأسمالية». لندن: فيرسو، ٢٠١٦.

(١٣) الشيوعية الفاخرة، مصطلح له جذوره في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين للحركات الاحتجاجية التي أعقبت الانهيار المالي. انظر: براين ميرشانت، «الشيوعية الفاخرة المؤتمتة بالكامل»، الجارديان، ١٨مارس ٢٠١٥:

https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/mar/18/fully-automated-luxury-communism-robots-employment

انظر أيضاً: آرون بستاني، «شيوعية فاخرة مؤتمتة بالكامل». لندن: فيرسو، ٢٠١٩.

(١٤) تم الحصول على الصور من الشريحتين ٧و ٨من: تعيين ملف النموذج الناشئ لما بعد الرأسمالية ومفكريها الرئيسيين، كومون ترانزيشن، ٢ ديسمبر ٢٠١٥:

https: //commonstransition.org/mapping-the-emerging-post-capitalist-paradigm-and-its-main-thinkers/

(١٥) ج. ك. جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية». مينيابوليس ولندن: مطبعة جامعة مينيسوتا، ٢٠٠٦، ٤. شريحة ٩.

(١٦) المرجع نفسه، ٥. الشريحة ١٠.

(١٧) ويندي براون، «ارتباطات جريحة»، مجلة النظرية السياسية، المجلد ٢١، العدد ٣، أغسطس، ١٩٩٣، ٣٩٠-٤١٠.

(١٨) جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ٥-٦. الشريحة ١١.

(١٩) انظر: فالتر بنيامين، ملانكوليا اليسار»، فايمار ريبابليك، تحرير: أ.كايس، إم جاي، وإي ديميندبرج. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٤.

(٢٠) جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ٦. الشريحة ١٢.

(٢١) نص من الشريحة ١٣: جيبسون-جراهام حول مأزق «سياسات

الطبقة الحداثية» أنها؛ على مستوى، أزمة سياسات الطبقة الحداثية هي أزمة رغبة، وأكثر ما يختلف فيه الفيلمان هو تمثيل تلك الأزمة. في فيلم Brassed Off، الرغبة عالقة: عند إبقاء المناجم مفتوحة؛ عند العمل (وبالتالي استغلاله من قبل رأس المال)؛ عند التضامن القائم على تجربة ذكورية مشتركة، بما في ذلك الاستغلال الرأسمالي. عند إبقاء المجتمعات التي أقيمت على الاستغلال على قيد الحياة، وكذلك العمل الذي يدمر الحياة. الرغبة مشلولة في التركيز على مطلب الآخر الرأسمالي؛ المطالب بالعمل والتكملة السياسية العدائية، «الطبقة العاملة». مقتبس من جيبسون-جراهام، سياسات ما بعد الرأسمالية، ١١.

(٢٢) نص من الشريحة ١٤: كيف تتغلب على هذه المآزق؟

إعادة تموضع - تجاوز «مركزية الرأسمالية». يمكننا أن نبدأ في «فك إصلاح» الهوية الاقتصادية من خلال تفكيك الخطاب الرأسمالي المهيمن على الاقتصاد الذي يُتخذ فيه النشاط الاقتصادي الرأسمالي كنموذج لجميع الأنشطة الاقتصادية. يمكننا تفكيك وحدة وهيمنة الخطاب الاقتصادي الرأسمالي العالمي النيوليبُرالي من خلال إغناء المشهد الاقتصادي وبناء لغة جديدة للتنوع الاقتصادي. هذا التفكك هو شرط مسبق حاسم لمشروع تأسيس مواضيع مختلفة للاقتصاد.

(٢٣) جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص. ٥٦.

(٢٤) صورة من الشريحة ١٥: الشكل ١٨ من جيبسون-جراهام، سياسات ما بعد الرأسمالية، ص٧٠: «الجبل الجليدي. من مجموعة الاقتصاديات المجتمعية ٢٠٠١؛ رسمها كين بيرن».

(٢٥) جيبسون-جراهام،«سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص ٥٦.

(٢٦) نص من الشريحة ١٦: جيبسون-جراهام: حول أهمية الحركة النسائية لتجاوز الأشكال التنظيمية البديلة للحزب التقليدي: عزز «التنظيم الأفقي» طرقاً بديلة للوجود لكي يكون (قوياً)، بما في ذلك «المشاركة المباشرة والعادلة، وعدم احتكار الكلمة المنطوقة» أو المعلومات، تناوب المهام والمسؤوليات العرضية، عدم التخصص في الوظائف، عدم تفويض السلطة (ألفاريز، دانينو، وإسكوبار ١٩٩٨، ٩٧). كانت النضالات والأحداث المترابطة على نحو حر للحركة النسوية قادرة على تعبئة التحول الاجتماعي على هذا النطاق غير المسبوق، دون اللجوء إلى حزب طليعي أو أي من «الضروريات» الأخرى التي اعتدنا ربطها بالتنظيم السياسي. أدى الاختلاط المعقد للخطابات البديلة، واللغة المشتركة، والممارسات المتجسدة، والتنشئة الذاتية، والأفعال الموضوعة، والتحول العالمي المرتبط بالموجة الثانية من الحركة النسوية إلى تغذية تفكيرنا حول سياسة الاحتمال الاقتصادي؛ مما أثار إعجابنا بالسمات الوجودية البسيطة اللافتة للانتباه لـ الخيال النسوي: إذا كانت النساء في كل مكان، فالمرأة دائماً ما تكون في مكان ما، وتتغير أماكن النساء تلك عندما تغير النساء أنفسهن.

(٢٧) جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص. ٥٦.

(٢٨) المرجع نفسه، ص. ٢٤.

(٢٩) نص من الشريحة ١٧: جيبسون-جراهام: حول تجاوز التأثيرات المرتبطة بالسياسة اليسارية التقليدية بتأثيرات جديدة: التأثيرات

المرتبطة بالتحول إلى مجتمع ليست تلك المرتبطة تقليدياً بالسياسة اليسارية؛ السخط والغضب اللذان يتجمعان حول النضالات البطولية، أو السخرية والاستقامة اللتان تعملان في الحركات السياسية اليسارية كتيار عاطفي قوي. يتمتع التأثير في الفيلم بخاصية جذابة من الإعجاب حيث يسيطر الوعي بالآخرين والبهجة على الشخصيات. في هذا الجو الطوباوي، يتم تعليق انعدام الثقة وسوء التقدير والحكم مؤقتاً ويتطور التضامن الذي لا يقوم على التماثل، ولكن بناء على اعتراف متزايد بأن الآخر هو ما يجعل الذات ممكنة، يصل هذا إلى ذروته في اللحظة التي يجتمع فيها الجمهور وفناني الأداء ويجعلون الأداء وأدوار بعضهم ممكنة داخله.

(٣٠) جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص. ١٨.

(٣١) المرجع نفسه.

(٣٢) Ressentiment هو مصطلح يرتبط غالباً بعمل فريدريك نيتشه، ويستخدم لوصف نوع من الضغينة والعداء تجاه أي شيء خارج الذات، لا سيما في ما يتعلق بالموقف الاجتماعي للفرد. إنه جزء من إشكالية جدلية «السيد والعبد» الشهيرة لهيجل ويسمي نوعاً من عقدة النقص التي يعرفها الغاضب العاجز الذي يجلد الذات أكثر من الثوري النشط. كما يكتب نيتشه: «إن بداية ثورة العبيد في الأخلاق تحدث عندما يتحول شعور الضغينة نفسه إلى الإبداع ويولد قيماً: نشوء الضغينة عند تلك الكائنات التي رفضت الاستجابة المناسبة للفعل، وتعوض عنها فقط بالانتقام الوهمي. في حين أن كل الأخلاق النبيلة تنشأ من قول منتصر «نعم» لنفسه، تقول أخلاق العبد «لا» من حيث المبدأ لكل ما هو

«خارجي»، «آخر»، «غير ذاتي»: وهذه الـ «لا» هي الفعل الإبداعي. هذا الانعكاس في النظرة التقييمية -هذا التوجه الأساسي نحو الخارج بدلاً من العودة إلى نفسه- هو سمة من سمات الضغينة: من أجل أن يتحقق يجب أولاً أن يكون لأخلاق العبيد عالم خارجي متعارض، إنه يحتاج، من الناحية الفسيولوجية إلى محفزات خارجية لكي يعمل بأي شكل كان؛ عمله هو في الأساس عبارة عن رد فعل». انظر: فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، تحرير: كيث أنسيل بيرسون، ترجمة للإنجليزية: كارول ديثي. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، نسخة الطالب المنقحة، ٢٠٠٧، ص. ٢٠.

(٣٣) نص من الشريحة ١٨: اقتصاد المجتمع مقابل الاقتصاد السائد / الرأسمالي، لاكشمان يابا (٢٠١٤) استرجاع الاقتصاد: دليل أخلاقي لتحويل مجتمعاتنا، آيه جي جي رفيو:

https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2325548X.2014.894422.

وفقاً لجيبسون-جراهام، كاميرون...، فإن استعادة الاقتصاد من خلال العمل الأخلاقي تعني ما يلي:

- نعيش معاً بشكل جيد وعادل.
- توزيع الفائض لإثراء الصحة الاجتماعية والبيئية.
- الاجتماع بالآخرين بطرق تدعم رفاهيتهم ورفاهيتنا على حدّ سواء.
- الاستهلاك المستدام.

• الاهتمام بالحفاظ على وتجديد وتنمية المشتركات الطبيعية والثقافية لدينا.

• استثمار ثروتنا في الأجيال القادمة حتى يتمكنوا من العيش بشكل جيد.

«الاقتصاد الذي يركز على هذه الاعتبارات الأخلاقية هو ما نسميه اقتصاد المجتمع؛ مساحة لصنع القرار حيث ندرك ونتفاوض على ترابطنا مع البشر الآخرين والأنواع الأخرى وبيئتنا. في عملية الاعتراف والتفاوض نصبح مجتمعاً». (ص. ١٩).

(٣٤) جيبسون-جراهام،«سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص. ١٩.

(٣٥) صورة من الشريحة ١٩: الشكل ٢٣ من جيبسون-جراهام، «سياسات ما بعد الرأسمالية»، ص ٨٠: «الكلمات الرئيسية للاقتصاد واقتصاد المجتمع. من برنارد ويونغ (١٩٩٧)، كراوتش وماركواند (١٩٩٥)، ميكر-لوري (١٩٩٥)، جي.دبليو إيفه (١٩٩٥)، بيرس (١٩٩٣)، باور (١٩٩٦)، ووايلدمان (١٩٩٣)».

(٣٦) نيك سرنيك وأليكس ويليامز،«مانيفستو سياسات التسريع» في كتاب «ACCELERATE#: قارئ التسريعية»، تحرير: روبن ماكاي وأرمن أفانسيان. فالماوث وبرلين: دار نشر أوربانوميك؛ ميرف، ٢٠١٤، ص. ٣٥٤. [شريحة ٢٠].

(٣٧) نص من الشريحة ٢١: سرنيك وويليامز بشأن مطالب مجتمع ما بعد العمل وهذا يستلزم: (أولاً وقبل كل شيء) المطالبة بالمطالب نفسها («السياسات ذات المطالب هي ببساطة مجموعة من الهيئات التي لا هدف

لها») يجب أن تأخذ هذه المطالب شكل إصلاحات غير إصلاحية.. هذه الإصلاحات (١) لها عنصر طوباوي/ عدائي و(٢) تستند إلى اتجاهات فعلية في العمل في عالم اليوم.

(٣٨) نيك سرنيك وأليكس ويليامز،«اختراع المستقبل: ما بعد الرأسمالية وعالم بلا عمل». لندن ونيويورك: فيرسو، ٢٠١٥، ص. ١٠٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص. ١٠٨.

(٤٠) المرجع نفسه.

(٤١) المرجع نفسه، ص. ١٠٩. [الشريحة ٢٢].

(٤٢) قراءة النصّ بصوت عالٍ من الشريحة ٢٣.

(٤٣) نص من الشريحة٢٤: الطلب على أسبوع عمل مخفض.

- العودة إلى أحد المطالب الكلاسيكية للحركة العمالية.
- إنها استجابة إيجابية لارتفاع الأتمتة.
- لها مزايا بيئية (انخفاض التنقل والاستهلاك المرتبط بالعمل).
- يزيد من قوة العمال؛ قد يتطلب إجراءً من النقابات العمالية والمجموعات الأخرى (أي جمعيات العمال غير المثبتين).

(٤٤) نص من الشريحة ٢٥: يجب أن يكون الطلب على الدخل الأساسي الشامل كافياً وشاملاً؛وهو مكمل لترتيبات الرفاهية القائمة وليس بديلاً عنها. أربع حجج رئيسية:

١. تحول سياسي -يمكن للبروليتاريا أن تعيش بوظيفة- ينتج عنه

زيادة في قوة الطبقة.

٢. يتم تحويل لايقينة العمل غير المثبّت إلى مرونة في شروط العمال.

٣. يغير طريقة تقييم العمل، فالعمل الممل والمتكرر والخطير سيحصل على أجر مرتفع؛ سيكون العمل الإبداعي والمجزي جوهرياً أقل دخلاً.

٤. اقتراح نسوي؛ يسمح بالتجريب مع بنية الأسرة.

(٤٥) نص من الشريحة ٢٦: الطلب على تقليص أخلاقيات العمل يعكس الصلة بين المعاناة والأجر. نهج مضاد للهيمنة يمكن أن يعتمد على الكراهية الموجودة بالفعل للوظائف!

(٤٦) بُثّ برنامج «بينفتس ستريت» (شارع المعونات) في الواقع على القناة ٤في المملكة المتحدة (وليس الخامسة كما يرد في محاضرة فيشر الأولى). كان هذا جزئياً سبب كون البرنامج مثيراً للسخط إلى حدّ كبير، حيث اشتهرت القناة سابقاً ببرمجتها التقدمية في الثمانينيات والتسعينيات. لسوء الحظ، كما أشار فيشر في مقالته عام ٢٠١٤ حول برنامج «الإنساني الجديد»، كان برنامج «بنفتس ستريت» آنذاك «جزءاً من اتجاه مخادع في صناعة الأفلام الوثائقية». كتبت تريسي جنسن، في عام ٢٠١٣، لمجلة الخيال الاجتماعي، وتوقعت «صيفاً من الإباحية الفقيرة»، مستشهدة ببرامج مثل «كيف تحصل على إسكان عمومي»، و«لماذا لا تتحدث الإنجليزية»، و«منتفعات بريطانيا ١٩٤٩» (كلها على القناة ٤) و«كلنا ندفع منتفعاتك» (BBC1). يكتب فيشر لاحقاً: «علامة على مدى سوء برمجة القناة الرابعة الآن، أنها قد تعتبر «بينفيتس ستريت» واحداً من

محاولاتها الجادة الأخيرة في صناعة الأفلام الوثائقية. إذا كنت ترغب في قياس التأثير الكارثي للنيوليبرالية على الثقافة البريطانية، فلا يوجد مثال أفضل من القناة الرابعة. القناة التي بدأت بالبرمجة التي تضمنت أفلاماً أوروبية عن الفن وبرامج مناقشة جادة حول الفلسفة وأفلاماً وثائقية متطورة سياسياً، انحدرت الآن إلى أعماق شديدة الوقاحة والاحراج لدرجة أنها أصبحت أبعد من المحاكاة الساخرة». انظر: مارك فيشر، «البث بلا طبقية: شارع المعونات»، منشور أيضاً في مدونة فيشر التي حملت اسم K-punk.

(٤٧) نص من الشريحة ٢٧: نسخة ميسون لما بعد الرأسمالية المبنية على نظرية موجات كوندراتييف؛ فكرة أن الرأسمالية تجدد نفسها في «موجات طويلة من النمو» -لكن لا توجد علامة على التجديد- الرأسمالية عالقة في هبوط طويل، ويرجع ذلك جزئياً إلى انتصارها؛أي أن نجاح النيوليبرالية في إخضاع الطبقة العاملة قد أزال الدافع الرئيسي لتجديد رأس المال (النضال ضد الطبقة العاملة أجبر رأس المال على الابتكار).

(٤٨) نص من الشريحة ٢٨: تمهيد: دراكر ومركزية المعرفة.

- بيتر دراكر؛ مجتمع ما بعد الرأسمالية.
- الادعاء الرئيسي: أصبحت المعرفة المورد الرئيسي في المجتمع المعاصر.
- الأسئلة الرئيسية: كيف يمكننا تحسين إنتاجية المعرفة؟
- من هو النموذج الاجتماعي للمجتمع الجديد؟ «الشخص المتعلم

العالمي» وفقاً لماسون، فقد وصل هذا الشخص في شكل «فرد متصل بالشبكة».

(٤٩) نص من الشريحة ٢٩: «المعلومات تغير كل شيء» بمجرد تكبد تكلفة إنشاء مجموعة جديدة من التعليمات، يمكن استخدام التعليمات مراراً وتكراراً دون أي تكلفة إضافية (جون رومر) تستجيب رأسمالية المعلومات لهذا بجعل نسخها غير قانوني أنواع معينة من البيانات، «مع رأسمالية المعلومات، الاحتكار... هو الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تدير بها الصناعة». إتاحة نسخ المعلومات يكسر القانون الأساسي للاقتصاد: أن كل شيء نادر. لكن بضاعة المعلومات تعمل من خلال «عدم التنافس» (فقط لأن لدي واحداً يعمل لا يمنعك من الحصول على واحد؛في الواقع يتم إضافة القيمة عبر المشاركة)، المصدر المفتوح مايكروسوفت.

(٥٠) نص من الشريحة ٣٠: حالة ويكيبيديا: هل يمكن أن إنشاء ويكيبيديا قد تم بواسطة الديناميكيات الرأسمالية وحدها؟ هل المصدر المفتوح أو («إنتاج الند للند القائم على المشاعية») نموذج لمجموعة جديدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية؟ (ميسون: في تلك اللحظة المحددة من التاريخ التي أصبح فيها من الممكن إنتاج أشياء بدون السوق أو الشركة، بدأ عدد كبير من الناس في فعل ذلك). هذا جزء من «نمط إنتاج مستدام جديد» (يوشاي بينكلر) «إذا أدى اقتصاد السوق الحر مع الملكية الفكرية إلى قلة استخدام المعلومات، فلا يمكن أن يكون للاقتصاد القائم على الاستخدام الكامل للمعلومات سوق حرة أو ملكية حقوق مطلقة».

(٥١) نص من الشريحة ٣١: في «الفكر العام في جزء من الآلة»، يتصور ماركس عالماً يقف العامل إلى جانب عملية الإنتاج؛ليصبح مشرفاً وليس مشغلاً للآلات، حيث كانت القوة الإنتاجية لآلة غزل القطن والتلغراف والقاطرة البخارية غير متناسبة مع وقت العمل الذي يقضيه إنتاجها ولكنها اعتمدت على العلم والتكنولوجيا. في عالم تهيمن عليه مثل هذه الآلات، يجب أن تكون المعرفة اجتماعية. سيضطر رأس المال إلى تطوير معرفة العامل؛ تتطور التكنولوجيا كجزء من «الفكر العام».

(٥٢) بول ماسون، «ما بعد الرأسمالية: دليل لمستقبلنا». لندن: ألين لين، ١٤٤،٢٠١٥. [شريحة ٣٢].

(٥٣) انظر: ديفيد جريبر، في «ظاهرة وظائف الهراء»، مجلة سترايك، العدد ٣، أغسطس ٢٠١٣:

https: //www.strike.coop/bullshit-jobs

تم تعديل المقال لاحقاً في كتاب ديفيد جريبر «نظرية وظائف الهراء»، لندن، ألين لين، ٢٠١٨.

(٥٤) ماسون، «ما بعد الرأسمالية: دليل لمستقبلنا»، ١٤٤. [الشريحة ٣٢].

(٥٥) بن شيلر، «مرحباً بكم في اقتصاد ما بعد العمل»، موقع فاست كومباني، ١٥ مارس ٢٠١٦:

https://www.fastcompany.com/3056483/welcome-to-the-post-work-economy

(٥٦) نص من الشريحة ٣٣: مبادئ ماسون الخمسة للانتقال:

- فهم حدود قوة إرادة الإنسان.
- الاستدامة البيئية.
- يجب أن يكون التحول انتقالاً بشرياً واقتصادياً.
- مهاجمة المشكلة من جميع الزوايا.
- تعظيم قوة المعلومات.

(٥٧) نص من الشريحة ٣٤: خطوات نحو هذا الانتقال:

- محاكاة حاسوبية دقيقة ومفتوحة المصدر للواقع الاقتصادي الحالي.
- التحول إلى نموذج «ويكي»والذي من شأنه: إيقاف نماذج الخصخصة؛ إعادة تشكيل الأسواق نحو «نتائج مستدامة وتعاونية وعادلة اجتماعياً»؛ إفساح المجال للأنشطة التعاونية وأنشطة الند للند غير الهادفة للربح؛ إجبار الشركات على إحداث التغيير.
- قمع أو إضفاء الطابع الاجتماعي على الاحتكارات.
- دع قوى السوق تختفي؛يمكن لبعض الأسواق البقاء (ببراءات اختراع وملكية فكرية محدودة) ولكن يجب قمع قوى السوق بالكامل في ما يخص طاقة البيع بالجملة.
- إضفاء الطابع الاجتماعي على نظام التمويل.
- ادفع للجميع الدخل الأساسي.
- أطلق العنان للشبكة!

ملاحظات المحاضرة الثانية

(١) سيجموند فرويد،«الطوطم والتابو، في أصول الدين»، ترجمة. جيمس ستراشي، تحرير. ألبرت ديكسون. لندن: بنجوين؛ المجلد. ١٣، ص. ١٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ١٨٦.

(٣) تم نشر «الطوطم والتابو»لفرويد في الأصل في عام ١٩١٣.

(٤) يشير إلى جامعة لندن كوليج، التي تمتلك رأس الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنثام (١٧٤٨-١٨٣٢) المقطوع والمحفوظ بشكل سيّئ.

(٥) إنه جاك لاكان الذي صنع هذا التورية بين «nom du père» و«non du père». انظر: جاك لاكان، ندوة جاك لاكان الكتاب الثالث: الذهان. نيويورك: دبليو دبليو نورتون وشركاه، ١٩٩٧. علق فوكو أيضاً على هذا التورية في عمل لاكان. انظر: ميشيل فوكو، «لا الأب» في الجماليات والمنهج ونظرية المعرفة: الأعمال الأساسية لفوكو، ١٩٥٤-١٩٨٤ (المجلد الثاني). نيويورك: نيو برس، ١٩٩٨، ص٥-٢٠.

(٦) كان موضوع «الجنس، والجندر، والأنواع» وحدة منفصلة

للدراسات العليا يمكن أيضاً اختيارها كجزء من ماجستير في نظرية الفن المعاصر الذي تديره الدكتورة لين تورنر.

(٧) هربرت ماركوز، الإيروس والحضارة. لندن: أباكوس، ١٩٧٢، ص ٧٠.

(٨) سيجموند فرويد، «الأخلاق الجنسية المتحضرة والعصبية الحديثة»، أوراق مجمعة. (لندن: مطبعة هوغارث، ١٩٥٠) المجلد الثاني، ص. ٨٢.

(٩) ماركوزه، «الإيروس والحضارة»، ص. ٧٠.

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) المرجع نفسه، ص. ٧٢.

(١٢) المرجع نفسه، ص. ٧٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص. ٧٦-٧٧.

(١٤) المرجع نفسه، ص. ٨٠.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) يشير ماركوزه إلى «مبدأ الأداء» على أنه «الشكل التاريخي السائد لمبدأ الواقع» (المرجع نفسه، ص.٣٥). مصطلح فرويد للدافع المركزي للأنا، الذي يتفاوض ويرى العالم من خلال التوتر الناتج عن الأنا العليا والهو، أي أن مبدأ الأداء يتعارض مع «مبدأ المتعة». بينما كتب فرويد لاحقاً «ما وراء مبدأ المتعة»، قد نجادل في أن نص ماركوزه هو

ما وراء مبدأ الواقع. هذا الموقف ينذر بالسبب السبينوزي السكيادلي المهلوس لفيشر. بالنسبة لماركوزه «في ما وراء مبدأ الأداء يتطلب إشباع الغريزة، وكلما كان هناك جهد واع للعقلانية الحرة، كلما قل أن يكون إشباع الغريزة نتيجة جانبية لفرض عقلانية الاضطهاد». (نفس المرجع، ٢٢٣).

(١٧) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(١٨) إيلين ويليس، «بدأت أرى الضوء: الجنس والأمل والروك أند رول». مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، ٢٠١٢، ص ١٥٨.

(١٩) أعيد طرح السؤال بقوة في السنوات الأخيرة. انظر: صوفي لويس، «تأجير كامل للأرحام الآن: النسوية ضد الأسرة». لندن: فيرسو، ٢٠١٩.

(٢٠) تتم الإشارة إلى تحرير المرأة بشكل متكرر في جميع أنحاء نص سرنيك وويليامز «اختراع المستقبل». وبشكل أكثر تحديداً، يشير فيشر هنا إلى الحجة المقدمة بشأن إلغاء العمل والتحرك نحو الأتمتة الكاملة للمجتمع. يجادل سرنيك وويليامز على سبيل المثال، بأن المواقف القديمة تجاه ما يُنظر إليه بشكل نمطي على أنه «عمل نسائي» يظل ضاراً بالطريقة التي ننظر بها إلى مثل هذه القضايا. «في الواقع، فإن الصورة النمطية التي تقول بأن المرأة راعية بشكل طبيعي وترغب في هذا العمل العاطفي غالباً ما تكون غطاءً خبيثاً لاستغلالها المستمر. ولكن ماذا لو أمكن القضاء على الكثير من هذا العمل؟... يمكن تفويض المهام المنزلية مثل تنظيف المنزل وطي الملابس، على سبيل المثال، إلى الآلات...

جادل البعض في أن الألم والمعاناة التي ينطوي عليها الحمل هي شيء يجب أن يُصبح من الماضي، بدلاً من أن يُصور على أنه طبيعي وجميل. في هذه الرؤية، من شأن الأشكال التركيبية للتكاثر البيولوجي أن تتيح مساواة جديدة بين الجنسين». (اختراع المستقبل، ١١٣). وهذا له آثار واضحة على إنشاء الدخل الأساسي الشامل. يتابعان: «لن يغير الدخل الأساسي قيمة أسوأ الوظائف فحسب، بل سيقطع أيضاً شوطاً نحو الاعتراف بالعمل غير المأجور لمعظم أعمال الرعاية. وبنفس الطريقة التي تعترف بها المطالبة بالأجور مقابل الأعمال المنزلية وتسييس العمل المنزلي للنساء، كذلك يعترف الدخل الأساسي الموحد ويسيس الطريقة المعممة التي نتحمل بها جميعاً مسؤولية إعادة إنتاج المجتمع: من العمل غير الرسمي إلى العمل الرسمي، من العمل المنزلي إلى العمل العام من العمل الفردي إلى العمل الجماعي». (نفس المرجع، ص. ١٢٢).

(٢١) كانت «Big Flame» جماعة سياسية من الطبقة العاملة تتألف من الاشتراكيين والماركسيين التحرريين والتروتسكيين والفوضويين، والتي ظهرت من المصانع في ليفربول وحولها عام ١٩٧٠ وعملت في جميع أنحاء المملكة المتحدة حتى حلها في عام ١٩٨٤. نشرت الجماعة مجلة ودورية فكرية وكان لها تأثير كبير بين الماركسيين البريطانيين في ذلك الوقت.

(٢٢) إشارة إلى كتاب «ضد أوديب» لدولوز وجوتاري، يبدأ الفصل الثاني منه: «أوديب المقيد هو شكل مثلث الأب والأم، الكوكبة العائلية شخصياً». انظر: جيل دولوز وفليكس جوتاري، ضد أوديب، ترجمة

للإنجليزية روبرت هيرلي ومارك سيم. لندن ونيويورك: بلومزبري أكاديمي، ٢٠٠٤، ص ٦٧.

(٢٣) مسلسل All Watched Over by Machines of Loving Grace وثائقي تلفزيوني عرض على قناة BBC للمخرج آدم كورتيس. في هذه السلسلة يجادل كورتيس بأن أجهزة الكمبيوتر فشلت في تحرير البشرية، وبدلاً من ذلك قامت «بتشويه وتبسيط نظرتنا للعالم من حولنا». بثت الحلقة الأولى في ٢٠١١.

(٢٤) في أول عمل رئيسي له، «الذات المنقسمة» (١٩٦٠)، يصف لينغ ظهور مفهوم «الأم المصابة بالفصام» في التحليل النفسي. هذه الأم مسؤولة (عن غير قصد) عن المفاهيم المتضاربة عن الذات التي تؤدي إلى ميول الفصام لدى أطفالهم. لكن لينغ توسع في هذا المفهوم. يكتب: «ليس فقط الأم ولكن أيضاً الوضع العائلي الكلي قد يعيق قدرة الطفل على المشاركة في عالم حقيقي مشترك، كذات مع الآخر بدلاً من تسهيلها». (انظر: آر. دي لينغ، الذات المنقسمة: دراسة وجودية في العقل والجنون. لندن: بينجوين، ٢٠١٠، ١٨٩.) سيطر هذا المفهوم لاحقاً على كتابات لينغ، لا سيما في أعماله اللاحقة «العقل والجنون والعائلة» (١٩٦٤) و«سياسات العائلة ومقالات أخرى» (١٩٧١). كان ديفيد كوبر يكتب في وقت مماثل. نُشر أيضاً عمله المركزي «موت العائلة» عام ١٩٧١. والجدير بالذكر أن كوبر قد حرر سابقاً كتاب «ديالكتيك التحرير»، وهو مجلد يجمع الأوراق التي تم تسليمها في مؤتمر ديالكتيك التحرير في لندن في عام ١٩٦٧، بما في ذلك العروض التقديمية التي قدمها غريغوري

باتسون، الذي سيكون لأطروحته حول الفصام تأثيراً مركزياً على دولوز وغواتاري، وكذلك هربرت ماركوز.

(٢٥) في بحثه عام ١٩٤٣بعنوان «نظرية الدافع البشري»، طرح أبراهام ماسلو النظرية القائلة بأن الاحتياجات البشرية؛ الرغبات البشرية يمكن تنظيمها بشكل هرمي. الاحتياجات الأساسية، «احتياجاتنا الأولية»، في الأساس-الغذاء والماء والنوم والمأوى والأمن- تليها احتياجاتنا النفسية -الأصدقاء والعائلة والعلاقات بشكل عام واحترام الذات- مع احتياجات تحقيق الذات-الحاجة إلى الإبداع والتقدم وتحقيق إمكاناتنا-كانت هذه النظرية، ويمكن القول إنها لا تزال مؤثرة بشكل كبير في بعض المجالات عندما يتعلق الأمر بالتفكير في الدوافع الكامنة وراء السلوكيات البشرية المختلفة.

(٢٦) ويليس، «بدأت أرى الضوء»، ص. ١٦١.

(٢٧) إشارة إلى انتخاب دونالد ترامب للرئاسة الأميركية في نوفمبر ٢٠١٦.

(٢٨) انظر: إيف شيابيلو ولوك بولتانسكي، «الروح الجديدة للرأسمالية»، ترجمة للإنجليزية. جريجوري إليوت. لندن: فيرسو، ٢٠١٧.

(٢٩) إعلان Apple Super Bowl لعام ١٩٨٤، تمت مناقشته في المحاضرة الأولى.

ملاحظات المحاضرة الثالثة

(١) انظر: ديفيد جريبر، «يوتوبيا القواعد: في التكنولوجيا والغباء والبهجة السرية للبيروقراطية». نيويورك ولندن: ميلفيل هاوس، ٢٠١٥.

(٢) هذه إشارة إلى مقطع فكاهي للغاية من «تحليل ظواهر العقل البشري»، وهو عمل عام ١٨٢٩ للمؤرخ الاسكتلندي والإمبريقي جيمس ميل. يشرح نظريته عن الأحاسيس المتزامنة، يكتب: «من بين الأشياء التي لاحظتها بشكل متزامن أو متتابع؛ هذا هو الأمر الذي كان لدي أحاسيس متزامنة أو متتالية إزاءه؛ هناك بعض الأشياء التي لاحظتها بشكل متكرر، وأشياء أخرى لاحظتها بشكل غير متكرر. بعبارة أخرى، كان بعضها متزامناً في كثير من الأحيان، وبعضها الآخر لا. بعضها متتالٍ في كثير من الأحيان، وبعضها الآخر لا. وهكذا، فإن منظر اللحم البقري المشوي بالنسبة إليّ، وطعم لحم البقر المشوي بالنسبة إلي كان متزامناً في كثير من الأحيان...». انظر: جيمس ميل، «تحليل ظواهر العقل البشري»، المجلد ١. لندن: لونجمانز جرين ريدر وداير، ١٨٦٩، ص. ٧٣-٧٧.

(٣) هنا يشير مارك إلى تعليق رئيسة الوزراء البريطانية السابقة

مارغريت تاتشر في مقابلة مع مجلة Women's Own في عام ١٩٨٧، حيث أعلنت عندما سُئلت عن الانحدار الواضح في التماسك الاجتماعي: «لا يوجد شيء اسمه المجتمع. هناك أفراد من الرجال والنساء وهناك عائلات. ولا يمكن لأي حكومة أن تفعل أي شيء إلا من خلال الناس، ويجب على الناس الاعتناء بأنفسهم أولاً. من واجبنا أن نعتني بأنفسنا وبعد ذلك، أيضاً، أن نعتني بجيراننا».

(٤) انظر: فريدريك جيمسون، «رسم الخرائط المعرفية» في نيلسون، كاري، ولورنس جروسبرج (محررون)، «الماركسية وتفسير الثقافة». أوربانا وشيكاغو: مطبعة جامعة إلينوي، ١٩٨٨.

(٥) انظر: نانسي هارتسوك، «عودة إلى وجهة النظر النسوية ومقالات أخرى». بولدر، كولورادو: مطبعة ويستفيو، ١٩٩٨، ١١٤: «وهكذا، فإن العامل الذكر في عملية الإنتاج، منخرط في اتصال مع الحاجة، والتبادل مع الطبيعة وكذلك مع البشر الآخرين، لكن عملية الإنتاج أو العمل لا تستهلك حياته كلها. إن نشاط المرأة في المنزل وكذلك العمل الذي تقوم به مقابل أجر يبقيها على اتصال دائم بعالم من الخصائص والتغيير. انغماسها في عالم الاستخدام -في عمليات مادية ملموسة متعددة متغيرة الخصائص- هو أكثر اكتمالاً من انغماسُ الرجل. وإذا كانت الحياة نفسها تتكون من نشاط حسي، فإن نقطة الأفضلية المتاحة للمرأة على أساس مساهمتها في العيش، تمثل تكثيفاً وتعميقاً للنظرة المادية للعالم والوعي المتاحين لمنتجي السلع في الرأسمالية، وتكثيفاً للوعي الطبقي. إن مدى توفر هذه النظرة حتى للنساء من غير الطبقة العاملة قد صاغته بشكل

لافت للنظر من قبل مارلين فرينش في «غرفة النساء»: غسل المرحاض الذي يستخدمه ثلاثة ذكور، والأرضية والجدران من حوله، هو، حسب اعتقاد مير، يأتي وجهاً لوجه مع الضرورة. وهذا هو السبب في أن النساء كن أكثر تعقلاً من الرجال، ولم يخترعن المخططات المجنونة والعبثية التي طورها الرجال؛ كنّ على اتصال مع الضرورة، وكان عليهن غسل المرحاض والأرض».

(٦) انظر: تشارلز ديكنز، «آمال عظيمة». لندن: بنجوين، ١٩٩٦، ص.٦٠. بينما يلعب بيب وإستيلا الورق، علقت على مظهره والاسم غير المعتاد على ما يبدو الذي وصف به بطاقة «الولد» في حزمة الورق: «إنه يطلق على بطاقة الولد اسم جاك هذا الفتى، قالت إستيلا بازدراء، قبل أن تنتهي لعبتنا الأولى. ويا ليديه الخشنتين! ويا له من حذاء رث!. لم أفكر قط في أن أخجل من يدي من قبل؛ لكنني بدأت أعتبرهما زوجاً رديئاً للغاية. كان ازدرائها لي قوياً لدرجة أنه أصبح معدياً، لقد التقطته منها».

(٧) من كلمات أغنية «نسخ منك» لفرقة روكسي ميوزيك الإنكليزية، من ألبوم «لمتعتك» (آيلاند ريكوردز، ١٩٧٣).

(٨) كان من المقرر أن تنظر المحاضرة الثانية عشرة لدورة «رغبة ما بعد الرأسمالية» -«الشبكة وسخطها»- في نص هارت ونيجري لعام ٢٠٠٩، الكومنولث.

(٩) انظر: غاري يونج، «كيف تولى ترامب أمريكا الوسطى»، الجارديان، ١٦نوفمبر ٢٠١٦:

https://www.theguardian.com/membership/2016/nov/16/how-trump-took-middletown-muncie-election

«العلاقة بين المصانع المغلقة وصعود اليمين الشعبوي ثلاثية. أولاً، الناس يائسون. كانوا يائسين قبل الأزمة الاقتصادية. لا يعني ذلك أنه لا توجد وظائف متاحة في مونسي (إنديانا). بالإضافة إلى الجامعة والمستشفى، فتحت بعض وظائف التصنيع الجديدة. لكن أياً منها لا يستطيع أن يوفر نمط الحياة الذي اعتادت عليه الأجيال السابقة. العديد من المنازل غير المهجورة والواقعة على الجانب الجنوبي من مونسي تنهار، مما يشير إلى أن نمطاً من الحياة يختفي... يحتاج الناس إلى تغيير شيء ما... ثانياً، يلوم الناس الطبقة السياسية بأكملها على جعلهم يائسين. كانت إزالة الحواجز التجارية والسماح للصناعات بالذهاب إلى الخارج جزءاً من العقيدة السياسية الغربية التي أصبحت مهيمنة في التسعينيات، مما أدى إلى إنشاء مركز سياسي مكتظ وأتاح مجالاً كبيراً للمتعصبين... تذبذبت كلينتون حيالها، فدعمتها أولاً، ثم عارضتها. في أعقاب فوز ترامب، تخلى أوباما الآن فعلياً عن اتفاقية الشراكة عبر المحيط الهادئ، وكان ترامب قد شن حملة شديدة ضدها... لكن القضية لم تكن تتعلق فقط بالتجارة أو العولمة: بالنسبة للعديد من الناخبين في مونسي، لم تبدُ كلينتون مجرد جزء لا يتجزأ من المؤسسة التي أوصلتهم إلى هذا المكان، ولكن كمرشحة تدافع عن المزيد من السياسات نفسها... من ناحية أخرى، قدم ترامب اليقين شبه المؤكد أن شيئاً ما سيتغير... بالنسبة لبعض الذين لديهم القليل ليخسروه، كان من الواضح أنه كان مجازفة تستحق المخاطرة... ثالثاً: وربما الأكثر تأثيراً على الإطلاق، أصبح

الناس يشعرون أنه ليس لديهم رأي بشأن ما يحدث في حياتهم. هذا هو السبب في أن شعار «استعادة السيطرة» لاقى قبولاً لدى الكثيرين خلال استفتاء خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي. لا تزال الدولة القومية هي الكيان الديمقراطي الأساسي. ولكن بالنظر إلى حجم العولمة فمن الواضح أنها لم تعد على مستوى مهمة تلبية احتياجات مواطنيها. يرى الناخبون أشخاصاً يأتون عبر الحدود التي لا يمكنهم إغلاقها والوظائف تقل ولا يمكنهم إنقاذها، ويتساءلون كيف يمكنهم تأكيد وجودهم في العالم. غالباً ما يوصف ترامب ونظرائه في أوروبا بأنهم يشكلون تهديداً للديمقراطية. ولكن في الحقيقة يمكن فهم وجودهم بشكل أفضل على أنه نتاج ديمقراطية مأزومة أصلاً».

(١٠) جورج لوكاتش، «التاريخ والوعي الطبقي: دراسات في الديالكتيك الماركسي»، ترجمة: رودني ليفنجستون. كامبريدج، ماساتشوستس: دار إم آي تي بريس للنشر، ١٩٧١، ص. ١٥٤.

(١١) المرجع نفسه، ص. ١٥٦.

(١٢) المرجع نفسه، ص. ١٥٨.

(١٣) المرجع نفسه، ص. ١٥٩.

(١٤) المرجع نفسه، ص. ١٦٣.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) المرجع نفسه، ص. ١٦٥.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) المرجع نفسه.

(٢٠) المرجع نفسه، ص. ١٦٩.

(٢١) المرجع نفسه.

(٢٢) المرجع نفسه، ص. ١٧٣.

(٢٣) المرجع نفسه، ١٨٠.

(٢٤) المرجع نفسه، ١٨١.

(٢٥) المرجع نفسه، ص. ١٨٩.

(٢٦) المرجع نفسه.

(٢٧) المرجع نفسه، ص. ١٩٣.

(٢٨) المرجع نفسه، ص. ١٩٧.

(٢٩) المرجع نفسه، ص. ٢٠٣.

(٣٠) المرجع نفسه، ص. ٢٠٤-٢٠٥.

(٣١) المرجع نفسه، ص. ٢٠٦.

ملاحظات المحاضرة الرابعة

(١) مجلس المنظمات الصناعية: اتحاد نقابات عمالية امتد بين الولايات المتحدة وكندا.

(٢) جرت الانتخابات الأمريكية لعام ١٩٧٢ في ٧ نوفمبر. قبل هذا التاريخ ببضعة أشهر، في يونيو، كانت هناك محاولة اقتحام لمقر اللجنة الوطنية الديمقراطية في مبنى مكاتب ووترغيت في واشنطن العاصمة، وتبين لاحقاً، بعد الفوز بالانتخابات وبينما كان نيكسون في منصبه للمرة الثانية، أن نيكسون نفسه قد أذن بتمويل الاقتحام باستخدام أموال من حملة إعادة انتخابه. قاوم الرئيس الفضيحة وأوقف التحقيق. تم الكشف في النهاية عن استخدامه العديد من التقنيات السرية وغير القانونية لحماية نفسه وتضليل المحققين. ذلك لم يكن كافياً، شهد العديد من الشهود ضده وهكذا، في أواخر عام ١٩٧٣، تم عزل نيكسون لعرقلة العدالة وإساءة استخدام السلطة، وازدراء الكونجرس. وقبل أن تكون هناك محاكمة، استقال نيكسون من الرئاسة في أغسطس ١٩٧٤.

(٣) «في وقت مبكر من صباح اليوم الأخير من الستينيات، تسلل ثلاثة قتلة مأجورين إلى منزل جوزيف يابلونسكي (هو قائد عمالي أمريكي

في اتحاد عمال المناجم في الخمسينيات والستينيات كان معروفاً بالسعي إلى الإصلاح في النقابة وتحسين ظروف العمل) في جنوب غرب بنسلفانيا. سحب أحد المتسللين مسدساً وأطلق النار بسرعة على شارلوت ابنة يابلونسكي البالغة من العمر ٢٥ عاماً بينما كانت نائمة. اقتحم الاثنان الآخران غرفة النوم الرئيسية وأطلقوا النار على مارجريت (زوجته) ثم أطلقوا نصف دزينة من الرصاصات على هدفهم، زعيم عمال المناجم المنشق يابلونسكي... سرعان ما أصبح هذا القتل الثلاثي المروع حديث الأمة في الأسابيع الأولى من عام ١٩٧٠، ومع انتشار الأخبار في مناجم الفحم، وضع عشرون ألفاً من عمال مناجم الفحم أدواتهم وتوقفوا عن العمل للاحتجاج على حالة نقابتهم». للمزيد راجع: جيفرسون كوي، «البقاء على قيد الحياة: السبعينيات والأيام الأخيرة للطبقة العاملة». نيويورك ولندن: مطبعة نيو بريس، ٢١٠، ص. ٢٣.

(٤) إن استخدام فيشر لكلمة «الضغينة» هنا يعود، ضمنياً، إلى ذكره المختصر للضغينة في المحاضرة الأولى. انظر حواشي المحاضرة الأولى رقم ٣١.

(٥) في بحثها لعام ١٩٨٩ للمنتدى القانوني بجامعة شيكاغو، «إزالة التداخل بين العرق والجنس: نقد نسوي أسود لعقيدة مناهضة التمييز والنظرية النسوية وسياسة مناهضة العنصرية»، بدأت كيمبرلي كرينشو بالنظر في «النتيجة الإشكالية المترتبة على الميل إلى التعامل مع العرق والجنس على أنهما فئتان يستبعد أحدهما الآخر من التجربة والتحليل». تجادل بأن الاعتماد المفرط على الفروق بين هذه الفئات غالباً

ما يؤدي إلى محو أولئك الذين ينتشرون بين فئات متعددة من الهوية في وقت واحد. وهذا يعني، باستخدام المثال الذي طرحته بنفسها، أن أي تحليل لتجربة السود غالباً ما يركز على تجارب الرجال ويمحو تجارب هؤلاء الأشخاص الذين هم من السود ولكن أيضاً من النساء. من الجدير بالذكر، في سياق مناقشة فيشر أن الطبقة تظهر في تحليل كرينشو الأصلي. تحاجج كرينشو بأن السياسة التقدمية تركز بسهولة شديدة على الفئات المهيمنة؛ وهو شيء شهدته كرينشو بصفتها محامية. تكتب أنه «في قضايا التمييز العنصري، يُنظر إلى التمييز من منظور الجنس أو الطبقة ذات الامتيازات من السود؛ وينصب التركيز في قضايا التمييز الجنسي على النساء ذوات الامتيازات العرقية والطبقية». وهذا يعني أن «التركيز على أعضاء الجماعة الأكثر امتيازاً يهمش أولئك الذين يتحملون عبئاً مضاعفاً ويشوش على الادعاءات التي لا يمكن فهمها بالقول إنها ناتجة عن مصادر منفردة للتمييز». لذلك، فإن الغني والذكر والأبيض سيكون مقبولاً أمام أعين القانون أكثر من فقير وأنثى وأسود. في حين بإمكاننا أن نعمم أن هذه في الغالب مسألة عرق، من المهم النظر في كيفية يؤثر اجتماع عدة هويات لفئات محرومة على تصور القضية في المحكمة. ومع ذلك، لا تزال حجة فيشر قائمة. على مدى عقود منذ نشر ورقة كرينشو لأول مرة، ومع فصل الطبقة في جميع أنحاء المجتمع، باتت الطبقة فئة من التعريف أكثر غموضاً الآن بوصفها مصدراً منفرداً للتمييز. ومن المثير للاهتمام، يمكننا أن نشهد كيف جرت محاولة تطبيق هذه العملية نفسها مع العرق، ولا سيما خلال رئاسة باراك أوباما في الولايات المتحدة. كانت الحجج القائلة بأننا نعيش في مجتمع «ما بعد العرق»، وشعار «لا

أرى لون البشرة» دفاعاً مشتركاً ضد اتهامات العنصرية، تذكر بسياسات «ما بعد الطبقة» في سنوات حزب العمال الجديد في بريطانيا. ومع ذلك، كما أوضح الكثيرون منذ ذلك الحين، فإن هذا التفكك للعرق لا يلغي بطريقة سحرية العرق كفئة، إنه ببساطة يحجب التمييز وراء السذاجة القمعية للمجموعات الأكثر امتيازاً.

(٦) انظر: جوان ويليامز، «ما لا يفهمه الكثير من الناس عن الطبقة العاملة في الولايات المتحدة»، هارفارد بيزنس ريفيو، ١٠ نوفمبر ٢٠١٦:

https: //hbr.org/2016/11/what-so-manypeople-dont-about-the-u-s-working-class

(٧) «في عهد دونالد ترامب وخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، أعلنت قواميس أكسفورد مصطلح «ما بعد الحقيقة» ليكون الكلمة العالمية لذلك العام. تم تعريفها في القاموس على أنها صفة «تتعلق أو تشير إلى الظروف التي تكون فيها الحقائق الموضوعية أقل تأثيراً في تشكيل الرأي العام من نداءات العاطفة والمعتقدات الشخصية»، قال المحررون إن استخدام مصطلح «ما بعد الحقيقة» قد زاد بنحو ٢٠٠٠٪ في عام ٢٠١٦ مقارنة بالعام الماضي. وقال إن الارتفاع المفاجئ في الاستخدام «يأتي في سياق استفتاء الاتحاد الأوروبي في المملكة المتحدة والانتخابات الرئاسية في الولايات المتحدة». انظر: أليسون فلود، «ما بعد الحقيقة المسماة كلمة العام من قبل قواميس أكسفورد»، الجارديان، ١٥ نوفمبر ٢٠١٦:

https: //www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-yearby-oxford-dictionarie

(٨) كوي، «البقاء على قيد الحياة، آخر أيام الطبقة العاملة»، ص. ٧١-٧٢.

(٩) هذا على الأرجح إشارة إلى تأكيد ترامب أن زعيم حزب الاستقلال البريطاني آنذاك نايجل فاراج سيكون السفير المثالي والوسيط بين حكومة المملكة المتحدة وإدارة ترامب الناشئة. انظر: نيكي وولف وجيسيكا إلجوت، «نايجل فاراج سيكون أعظم سفير بريطاني في أميركا»، يقول ترامب، الجارديان، ٢٢ نوفمبر ٢٠١٦:

https: //www.theguardian.com/politics/2016/nov/22/nigel-farage-uk-ambassador-usdonald-trump

(١٠) انظر: كريستوفر لاش، «ثقافة النرجسية: الحياة الأمريكية في عصر التوقعات المتلاشية». نيويورك: دبليو دبليو. نورتون وشركاه، ١٩٧٩.

(١١) كوي، «البقاء على قيد الحياة»، ص. ٧٣.

(١٢) في سياق الشارع البريطاني، من المحتمل أن يكون هذا إشارة إلى سلسلة «حانات ومطاعم وأماكن حفلات» المعروفة باسم Revolution. انظر:

https: //www.revolution-bars.co.uk

ملاحظات المحاضرة الخامسة

(١) جان فرانسوا ليوتار، «الاقتصاد الليبدي»، ترجمة إلى الإنكليزية إيان هاميلتون جرانت. لندن ونيويورك. بلومزبيري أكاديميا، ٢٠١٥، ص. ١٢٣-١٢٤.

(٢) انظر: مارسيل موس، «الهبة: أشكال التبادل ووظائفه في المجتمعات القديمة»، ترجمة. إيان كونيسون. إيستفورد، كونيتيكت: مارتينو فاين بوكس، ٢٠١١.

(٣) ليوتار، «الاقتصاد الليبدي»، ص. ١٢١.

(٤) المرجع السابق، ص. ١٢٠.

(٥) . المرجع السابق، ص. ١٧.

(٦) المرجع السابق، ص. ١٧-١٨.

(٧) المرجع السابق، ص. ١١٢.

(٨) كان ماركس قادراً على إكمال مجلد واحد فقط من نقده الشرس للاقتصاد السياسي، «رأس المال»، قبل وفاته في عام ١٨٨٣. تم تحرير المجلدين الثاني والثالث وإكمالهما من قبل صديقه ومعاونه فريدريك

إنجلز ونشرهما بعد وفاته. كان المجلد الرابع بالمثل غير مكتمل وله تاريخ نشر أعقد بكثير. نُشر جزئياً باللغة الإنجليزية عام ١٩٥٢ تحت عنوان «تاريخ النظريات الاقتصادية». علاوة على ذلك، هناك مجموعة من النصوص والأجزاء المعروفة باسم جروندريسه، مختارات من دفاتر ماركس التي لم تكن معدة للنشر ومع ذلك كانت مؤثرة للغاية بعد نشرها في نهاية المطاف، وخاصة باللغة الإنجليزية، في عام ١٩٧٣.

(٩) هاتان الفقرتان مشتبكتان وغامضتان. للتوضيح، قد نقول إن منظور ليوتار كوني على عكس «مسرحي». العالم كله ليس مسرحاً، بهذا المعنى؛أي ليس سطحاً يأتي فوقه الممثلون، ويلعبون أدوارهم، ثم ينتقلون إلى «وراء الكواليس» أو خارجه. تتعلق فلسفة ليوتار بكونٍ مترامي الأطراف وخالٍ من الشكل لا يوجد فيه سوى أجساد وتأثيرات وكثافات. إنها رؤية غير إنسانية للرأسمالية، بهذا المعنى، شبيهة بنظرية جورج باتاي عن «الاقتصاد العام» الكوني للطبيعة في مجملها، بدلاً من «الاقتصاد المقيد» الذي لا يهتم إلا بالتيارات الاقتصادية للرأسمالية.

(١٠) ليوتار، «الاقتصاد الليبيدي»، ص. ١٢٠.

(١١) المرجع السابق، ص. ١٥٨-١٥٩.

(١٢) المرجع السابق، ص. ١٣٤.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) للرجوع إلى تشبيه فيشر لدرجة الحرارة، لا يمكننا فهم قياس ١٠٠ درجة مئوية على أن ارتفاع درجات الحرارة يساوي ١٠٠. الحرارة في حدّ ذاتها ليست كمية بل صفة. الرقم «١٠٠» يشير إلى درجة الكثافة

المقاسة لأعلى من الصفر. ومع ذلك، كما ينتقل فيشر إلى المناقشة، من خلال بعض الاقتباسات من النص، فإن هذا النوع من الكمية المكثفة له علاقة بأنواع أخرى من الكمية. مثلاً، من الواضح أن كمية الحرارة المكثفة يمكن أن ترتبط ارتباطاً مباشراً بالكمية العددية الفعلية، ومثال على ذلك الراديبتور (المشعاع). خمسة من الراديبتور تنتج حرارة أكثر من واحدة. بالنسبة إلى مناقشة دولوز وجوتاري للكميات المكثفة، راجع: دولوز وجوتاري، «ضد أوديب»، ص. ٣٠.

(١٥) ليوتار، «الاقتصاد الليبدي»، ص. ١٢٥.

(١٦) المرجع السابق، ص. ١٢٧.

(١٧) المرجع السابق، ص. ١٢٨.

(١٨) يمكن القول إن هذا اللقاء بين كتابات كارل ماركس وماركيز دو ساد هو نقاش أخذه ليوتار من أمثال بيير كلوسوفسكي وجورج باتاي وجاك لاكان. كما كان لقاء قد تناوله الفيلسوف الإنجليزي نيك لاند وهو أستاذ مارك فيشر، حيث تناوله بكثرة (وإن كان بشكل غير مباشر) في عدد من مقالاته في التسعينيات. انظر: بيير كلوسوفسكي، «العملة الحية»، ترجمه للإنجليزية: دانيال دبليو سميث وفيرنون دبليو سيسني ونيكولاي مورار. لندن: بلومزبري أكاديمي، ٢٠١٧. انظر أيضاً: نيك لاند، «كانط، رأس المال وحظر سفاح القربى: مقدمة جدلية لتكوين الفلسفة والحداثة»، نومينا فانجيد. ١٩ ليوتار، الاقتصاد الليبيدي، ص. ٢٥٣-٢٧٣.

(٢٠) يعتبر مفهوم دولوز عن «الطية» مركزياً في كثير من أعماله.

وهو مستوحى من مفهوم «موناد» المأخوذ من فلسفة جوتفريد فيلهيلم لايبنتز (١٦٤٦-١٧١٦)، إنها طريقة تفكير واختزال الكائنات المعقدة إلى مواد بسيطة. في حين أن التعريف الحقيقي لـ«الموناد» لا يزال مثيراً للجدل -تغير استخدام لايبنتز للمفهوم بمرور الوقت- كان مصطلح لايبنتز في شكله النهائي أن الموناد مادة -أو شكل جوهري- يحتوي على «روح» أو قوة الحياة. قوة الحياة هذه مجهولة، ولكن بالنظر إليها في ضوء اهتمامات الفلسفة الحديثة، قد نصفها على أنها نوع من «الدافع» اللاواعي الذي يمتد بين التمييز البيولوجي/ الميكانيكي الذي اكتشفه فيشر في المحاضرة الثانية. مع ذلك، ربما يكون الأمر الأكثر أهمية، ليس فقط ما هو الموناد ولكن كيف يمكن أن نبدأ في وصف هندسته. يعد استخدام دولوز لمصطلح «طي» إحدى هذه المحاولات لوصف هذه الهندسة. إنه أقل شبهاً بطي قطعة من الورق وأكثر شبهاً بالطي عند صنع الخبز. إن علاقة التجربة بصيرورة الذاتية، في هذا الصدد، هي مثل عجن الزبيب وتحويله إلى عجين. الحديث عن هذه الزبيب هو الحديث عن الداخل من الخارج هذا بالمثل كيف نتحدث عن التجارب الذاتية. الداخل من الخارج. من الجدير بالذكر أيضاً أن مثال خبز الخبز ليس مجرد تشبيه ولكنه مثال صالح بنفس القدر لهذه العملية. بالنسبة لدولوز، فهو مثال يسمح لنا بأن نفكر ليس فقط في إنتاج الذاتية البشرية بل في الذاتية غير البشرية أيضاً. هذا مهم بالنسبة لفيشر لأنها عملية تم استكشافها ضمنياً في كتابه الأخير «الغريب والمخيف»، استخدام من المدهش معه أنه لم يذكره هنا في رده؛ حيث يتحدث عن أعمال أدبية غريبة ومخيفة توضح كيف أن «الداخل هو طي للخارج». للمزيد

عن الموناد اللايبنزي راجع: لويد سترايكلاند، «مونادولوجيا لايبنز»، إدنبرة: مطبعة جامعة إدنبرة، ٢٠١٤. لمزيد من المعلومات حول مفهوم دولوز للطية، راجع: جيل دولوز، «الطية: لايبنيز والباروك»، ترجمة. توم كونلي. مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، ١٩٩٢؛ «جيل دولوز، فوكو»، ترجمة. شون هاند، لندن: بلومزبري؛ كونتينام، ٢٠٠٦، للمزيد حول مارك فيشر واستدعائه لوظيفة الطية، انظر: مارك فيشر، «الغريب والمخيف»، لندن: ١١-١٢، ٢٠١٦، دار نشر «ربيتر بوكس».

الملحق الأول
منهاج المقرر

(١) لمزيد من المعلومات حول هذه السلسلة من المحاضرات:

https: //postcapitalistdesire.wordpress.com

الملحق الثاني

قائمة أغاني «لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة»

(١) مارك فيشر، «لا مزيد من صباحات الإثنين البائسة»، مدونة فيشر k-punk، ١٨ يوليو ٢٠١٥:

https: //k-punk.org/no-more-miserable-monday-mornings